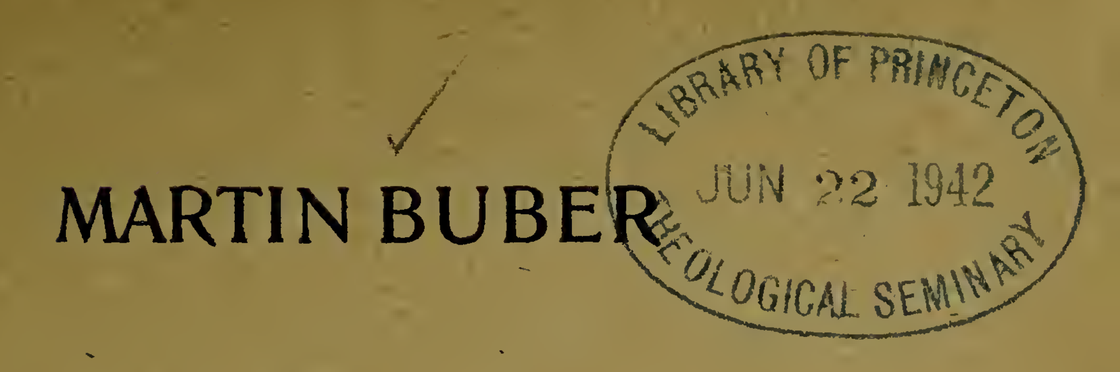
MARTIN BUBER

DREI REDEN ÜBER DAS JUDENTUM







MARTIN BUBER

DREI REDEN ÜBER DAS JUDENTUM

FÜNFTES BIS SIEBENTES
TAUSEND



LITERARISCHE ANSTALT · RÜTTEN & LOENING
FRANKFURT A/M · 1919

Druck von Oscar Brandstetter in Leipzig

MEINER FRAU

Freunde, die diese Reden gehört haben, forderten mich auf, sie zu veröffentlichen. Ich habe lange damit gezögert, weil es mir sehr gegenwärtig blieb, wie sie entstanden waren: von einem Juden zu Juden gesprochen, vornehmlich an einen Kreis junger Menschen gerichtet, aus der Eingebung subjektivsten Mitlebens und in einer Sphäre unmittelbarster Wirkung. Ich wollte den Gegenstand nicht in dieser fast intimen Sprache, so fragmentarisch vorgetragen und ohne Belege vor die Augen von Lesern bringen, wollte die Vollendung eines Buches über das Judentum abwarten, die mir damals nahe schien. Es hat sich mir seither erwiesen, daß es noch eine gute Weile dauern wird, bis das Buch zu seinem Ende kommt, ja daß ich zunächst aus seinem Banne treten muß, um wieder Raum und Freiheit zu gewinnen. Da begann ich die Veröffentlichung dieser Reden als notwendig zu empfinden, wie um mich von einer Macht loszukaufen, die mich in Dienst hielt. Und so habe ich mich dazu entschlossen, obgleich meine Bedenken nicht stiller geworden

sind. Wenn ich sie berücksichtigen will, kann ich nichts anderes tun als dies: auf ein Buch verweisen, das noch nicht da ist und von dem ich nicht zu sagen vermag, wann es da sein wird.

1. Das Judentum und die Juden

Die Frage, die ich Ihnen und mir heute vorlege, ist die Frage nach dem Sinn des Judentums für die Juden.

Warum nennen wir uns Juden? Weil wir es sind? Was bedeutet das, daß wir es sind? Ich will zu Ihnen nicht von einer Abstraktion sprechen, sondern von Ihrem eigenen Leben, von unserem eigenen Leben. Und nicht von seinem äußeren Getriebe, sondern von dieses Lebens innerem Recht und Wesen.

Warum nennen wir uns Juden? Deshalb nur, weil es unsere Väter getan haben: aus Erbgewohnheit? Oder nennen wir uns Juden aus Wirklichkeit?

Aus Erbgewohnheit? Tradition ist edelste Freiheit dem Geschlechte, das sie hell und sinnvoll lebt, aber elendste Sklaverei den Erbgewohnten, die sie zäh und träge übernehmen. Welchen Sinn hat uns dieses Überlieferte, Name, Losung und Wegbefehl: Judentum? Welcher Art ist die Gemeinschaft, von der wir Zeugnis ablegen, wenn wir uns Juden nennen? Was meint diese unsere Fahrt durch den Abgrund — fallen

wir durch den Nebelraum der Jahrtausende ins Vergessen, oder trägt uns der Mächte eine in die Erfüllung? Was bedeutet das, daß wir dauern wollen, nicht bloß als Menschen, Menschengeist und Menschensame, sondern, den Zeiten und der Zeit selber zum Trotz, als Juden?

In der großen Vorratskammer der Begrifflichkeit liegen allerlei stattliche und gefügige Antworten bereit für die Klugen, die sich das Lebensgeschäft nicht dadurch erschweren wollen, daß sie den Fragen allzu tief und allzu lang ins Auge sehen. Solche Antworten gibt es auch hier, ihrer zwei zur Wahl; sie heißen Religion und Nation. Aber die Antworten sind unserem Blick nichts anderes als vermummte Fragen.

Gibt es eine jüdische Religion?

Ich sagte es schon: ich frage nicht nach den Formationen des äußeren Lebens, sondern nach der inneren Wirklichkeit. Das Judentum hat für die Juden so viel Sinn, als es innere Wirklichkeit hat.

Gibt es eine in sich wirkliche jüdische Religiosität? Nicht Dogma und Norm, Kult

und Regel: gibt es ein heute von Menschen gelebtes eigentümliches Verhältnis zum Absoluten, das seinem Wesen nach als jüdisch zu bezeichnen ist und das sich in einer Gemeinschaft der Juden konstituiert?

Das wissen wir, daß es eine jüdische Religiosität gegeben hat. Die Zeit, die Jakob mit dem Gotte um den Segen ringen, und die Zeit, die Mose in einem Kusse des Gottes sterben ließ, die Zeit des „Urchristentums“, die sich vermaß, den Menschen, der sich vollendet, zu Gottes Sohn zu erheben, und die späte Zeit des Chassidismus, die sich unterfing, Gottes Schicksal auf Erden, im Zusammensein und Zusammenwirken von Menschen zu schmieden, — diese Zeiten hatten eine jüdische Religiosität. Aber unsere Zeit? Wo gibt es eine Gottesinbrunst von Juden, die sie hinausjagte aus dem Zweckgetriebe der Gesellschaft in ein wahrhaftes Leben, in ein Leben, das Gott bezeugt, ihn aus einer Wahrheit zu einer Wirklichkeit macht, weil es „in seinem Namen“ gelebt wird? Freilich, es gibt auch heute ein Bekennen, nein, allerlei Bekennen: ein

Bekennen aus Treue; ein Bekennen aus Stolz; ein Bekennen aus Trägheit, wie der durch den Raum fallende Stein seine Richtung bekennt. Aber wo gibt es ein Erfüllen? Wo gibt es eine Gemeinschaft, in der nicht jüdisches Beharrungsvermögen (was sie „Tradition“ nennen) und nicht jüdisches Anpassungsvermögen (jenes „geläuterte“, das ist entseelte „Judentum“ einer mit Monotheismus verbrämten Humanität) sich betätigte, sondern unmittelbare jüdische Religiosität, elementares Gottgefühl heilige, brennende Elohimgewalt? Wo wird Jahwes Sinn, das Unbedingte, getan?

Auf die innere Wirklichkeit hin betrachtet, ist jüdische Religiosität eine Erinnerung, vielleicht auch eine Hoffnung, aber keine Gegenwart.

Und die andere Antwort sagt, die Juden seien eine Nation. Ja gewiß, sie sind eine; wie es der Form nach eine jüdische Religion gibt, so gibt es der Wirkung nach eine jüdische Nationalität: sie erweist sich im Leben der Juden zwischen den Völkern. Aber wir fragen ja nicht nach der Wir-

kung, sondern nach der Wirklichkeit des Judentums für das Selbst der Juden. Wie äußert sich hier die nationale Existenz? Wie der Jude, erleidend und reagierend, zur außerjüdischen Welt steht, was ihm als Juden von dieser zugefügt und wie es von ihm verarbeitet wird, mag seine Art seit siebzig Geschlechtern mitgestalten, ein begründendes Element seines inneren Judentums kann es nicht abgeben; denn sonst wäre er nur Trotzjude, wäre Jude nicht aus eignem Wesen und Bestand, sondern auf Kündigung der Völker; und auf einen Wink der Völker würde sein Judentum nicht mehr lebendige Substanz sein, nur noch Gedächtnisleid und Gedächtnisgebilde wie die Spuren der Jahre und der Lose in unserm Gesicht. Es muß etwas anderes sein: autonome Wirklichkeit. Was ist es aber, das einem Menschen sein Volk zur autonomen Wirklichkeit in seiner Seele und in seinem Leben macht? Was macht es, daß er das Volk nicht bloß um sich: daß er es in sich fühlt?

Der einzelne erwachsene Mensch wieder-

holt auf höherer Ebene einen Prozeß, den schon das Kind durchmacht. Das Kind erlebt zunächst die Umwelt und entdeckt erst allmählich sein Ich, lernt allmählich erst seinen Körper als Sonderexistenz aus der Masse der Dinge scheiden. Dieses Stadium der Wahrnehmungsorientation wiederholt gleichsam seinen Rhythmus in dem späteren Prozeß der Geistesorientation. Der Einzelne erlebt in diesem zuerst die Wandelwelt der Eindrücke und Einflüsse, die Umwelt, und zuletzt entdeckt er sich, die in den Wandlungen dauernde Substanz.

Ursprünglich findet sich der Einzelne eingestellt in einen Kosmos, der sich aus seinen Eindrücken aufbaut und in dem das Ich nur die Gefühlsbetonung hergibt. Aus diesem Kosmos werden ihm zwei große Bezirke durch ihre Umgrenztheit und Deutlichkeit vor allen gegenwärtig: die Heimat, Erde und Himmel in ihrer vertrauten Besonderheit, und der Menschenkreis, der sich ihm in der Grundform des Verkehrs, der Sprache, und in der Grundform des Handelns, der Sitte, mitteilt, ihn

einbezieht und teilnehmen läßt. Auf diesen drei konstanten Elementen seines Erlebens, Heimat, Sprache und Sitte, baut sich das Zugehörigkeitsgefühl des Einzelnen zu einer Gemeinschaft auf, die weiter ist als die urgegebene Gemeinschaft der Familie und die wahlgeborene Gemeinschaft der Freunde. Er fühlt sich denen zugehörig, die mit ihm die gleichen konstanten Elemente des Erlebens haben, und ihre Gesamtheit empfindet er auf dieser Stufe als sein Volk.

Viele bleiben auf dieser Stufe stehen. Uns kommt es darauf an, den zu betrachten, der weiter geht. Was ihn weiter führt, ist das eingeborene, bei vielen Menschen sich abstumpfende, bei anderen aber wachsende und reifende Verlangen nach Dauer, nach bleibender Substanz, nach unsterblichem Wesen. Er entdeckt, daß es nicht allein konstante Formen des Erlebens gibt, sondern auch eine konstante Existenz, alles Erlebens stetigen Träger. Wie das Kind das Ich seiner Körperhaftigkeit, so entdeckt er das Ich seines Geistes zuletzt: als dauernde Substanz.

Das Kind erfuhr bei der Entdeckung des Ich seine Begrenztheit im Raume; er erfährt seine Unbegrenztheit in der Zeit. Das Verlangen nach Dauer leitet seinen Blick in der Entdeckung seines Ich über die eigene Lebensspanne hinaus. Dies ist die Zeit jener seltsam weitschwingigen, pathetischen und schweigsamen Gefühle, die nie hernach in gleicher Gewalt wiederkehren, auch wo sie sich zur Idee klären und runden: Unsterblichkeit der Seele, Unsterblichkeit der Kraft, Unsterblichkeit des Werkes und der Tat. Dieser junge Mensch, den der Schauer der Ewigkeit angerührt hat, erfährt in sich, daß es ein Dauern gibt. Und er erfährt es noch nackter und noch heimlicher zugleich, mit all der Einfalt und all dem Wunder, die um das Selbstverständliche sind, wenn es angesehen wird, in der Stunde, da er die Folge der Geschlechter entdeckt, die Reihe der Väter und der Mütter schaut, die zu ihm geführt hat, und inne wird, was alles an Zusammenkommen der Menschen, an Zusammenfließen des Blutes ihn hervorgebracht,

welcher Sphärenreigen von Zeugungen und Geburten ihn emporgerufen hat. Er fühlt in dieser Unsterblichkeit der Generationen die Gemeinschaft des Blutes, und er fühlt sie als das Vorleben seines Ich, als die Dauer seines Ich in der unendlichen Vergangenheit. Und dazu gesellt sich, von diesem Gefühl gefördert, die Entdeckung des Blutes als der wurzelhaften, nährenden Macht im Einzelnen, die Entdeckung, daß die tiefsten Schichten unseres Wesens vom Blute bestimmt, daß unser Gedanke und unser Wille zu innerst von ihm gefärbt sind. Jetzt findet und empfindet er: die Umwelt ist die Welt der Eindrücke und Einflüsse, das Blut ist die Welt der beeindruckbaren, beeinflußbaren Substanz, die sie alle in ihren Gehalt aufnimmt, in ihre Form verarbeitet. Und nun fühlt er sich zugehörig nicht mehr der Gemeinschaft derer, die mit ihm gleiche konstante Elemente des Erlebens haben, sondern der tieferen Gemeinschaft derer, die mit ihm gleiche Substanz haben. Einst kam er zu dem Gefühle der Zugehörigkeit aus der

äußeren Erfahrung, nun aus der inneren. Auf der ersten Stufe repräsentierte das Volk ihm die Welt, nun die Seele. Jetzt ist ihm das Volk eine Gemeinschaft von Menschen, die waren, sind und sein werden, eine Gemeinschaft von Toten, Lebenden und Ungeborenen, die zusammen eine Einheit darstellen; und diese ist eben die Einheit, die er als den Grund seines Ich empfindet, seines Ich, das in diese große Kette als ein notwendiges Glied an einem von Ewigkeit bestimmten Orte eingefügt ist. Was alle Menschen in dieser großen Kette geschaffen haben und schaffen werden, das empfindet er als das Werk seiner innersten Eigentümlichkeit; was sie erlebt haben und erleben werden, das empfindet er als sein innerstes Schicksal. Die Vergangenheit seines Volkes ist sein persönliches Gedächtnis, die Zukunft seines Volkes ist seine persönliche Aufgabe. Der Weg des Volkes lehrt ihn sich selbst verstehen und sich selbst wollen.

Dieses Sicheinstellen in die große Kette ist die natürliche Situation des Einzelnen

in seinem Verhältnis zum Volke, von der Subjektivität aus betrachtet. Der natürlichen subjektiven Situation entspricht aber nicht immer eine natürliche objektive. Diese ist dann gegeben, wenn das Volk, dem sich der Einzelne auf der ersten Stufe, und das Volk, dem er sich auf der zweiten Stufe zugehörig fühlt, dasselbe sind; wenn die Gemeinschaft derer, die mit ihm die gleichen konstanten Elemente haben, und die Gemeinschaft derer, die mit ihm die gleiche Substanz haben, dieselbe sind; wenn die Heimat, in der er aufwuchs, zugleich die Heimat seines Blutes ist, wenn die Sprache und die Sitte, in denen er aufwuchs, zugleich die Sprache und die Sitte seines Blutes sind; wenn das Volk, das ihm die Art seines Erlebens gab, eben das ist, das ihm den Inhalt des Erlebens gibt.

Diese natürliche, objektive Situation ist in dem Verhältnis des Juden, insbesondere des Westjuden, zu seinem Volke nicht gegeben. Alle Elemente, die ihm die Nation konstituieren, sie ihm zu einer Wirklichkeit machen könnten, fehlen, alle: das

Land, die Sprache, die Lebensformen. Das Land, in dem er wohnt, dessen Natur ihn umfängt und seine Sinne erzieht, die Sprache, die er spricht und die seine Gedanken färbt, die Sitte, an der er teilhat und von der sein Tun die Bildung empfängt, sie alle sind nicht der Gemeinschaft seines Blutes, sind einer andern Gemeinschaft zugehörig. Die Welt der konstanten Elemente und die Welt der Substanz sind für ihn zerfallen. Seine Substanz entfaltet sich nicht vor ihm in seiner Umwelt, sie ist in tiefe Einsamkeit gebannt, und die einzige Gestalt, in der sie sich ihm darstellt, ist die Abstammung.

Und wenn sie dennoch dem Juden eine Wirklichkeit werden kann, so liegt das eben daran, daß die Abstammung nicht bloß Zusammenhang mit dem Vergangenen bedeutet: daß sie etwas in uns gelegt hat, was uns zu keiner Stunde unseres Lebens verläßt, was jeden Ton und jede Farbe in unserem Leben, in dem was wir tun und in dem was uns geschieht, bestimmt: das Blut als die tiefste Machtschicht der Seele.

Die Gewalten, aus deren Wirkung sich das Menschenleben, Wesen und Geschick, aufbaut, sind Innerlichkeit und Umwelt: die Disposition, Eindrücke zu verarbeiten, und das eindringende Material. Die tiefste Schicht der Disposition aber, die dunkle schwere Schicht, die den Typus, das Knochengerüst der Personalität, hergibt, ist das, was ich das Blut nannte: das in uns, was die Kette der Väter und Mütter, ihre Art und ihr Schicksal, ihr Tun und ihr Leiden in uns gepflanzt haben, das große Erbe der Zeiten, das wir in die Welt mitbringen. Das tut uns Juden not zu wissen: es ist nicht bloß die Art der Väter, es ist auch ihr Schicksal, alles, Pein, Elend, Schande, all dies hat unser Wesen, hat unsere Beschaffenheit mitgeformt. Das sollen wir ebenso fühlen und wissen, wie wir fühlen und wissen sollen, daß in uns lebt die Art der Propheten, der Sänger und der Könige Judas.

Jeder von uns, der auf sein Leben zurück, in sein Leben hineinzublicken vermag, wird die Spuren dieser Macht erkennen.

Wer sich das Pathos seiner inneren Kämpfe vergegenwärtigt, wird entdecken, daß etwas in ihm weiterlebt, das sein großes nationales Urbild in dem Kampfe der Propheten gegen die auseinanderstrebende Vielheit der Volkstriebe hat. In unserer Sehnsucht nach einem reinen und einheitlichen Leben werden wir den Ruf tönen hören, der einst die große essäische und urchristliche Bewegung erweckte. Aber wir werden auch das uns entartende Schicksal der Väter fühlen in der Ironie des modernen Juden, die ja nur daraus stammt, daß wir Jahrhunderte lang, wenn wir ins Gesicht geschlagen wurden, nicht zurückschlugen, sondern, der Zahl und der Kraft nach unterlegen, uns zur Seite wandten und uns mit gespannter Überlegenheit als „die geistigen Menschen“ fühlten. Und diese lebensferne, gleichgewichtfremde, gleichsam außerorganische Intellektualität selber ist daran groß geworden, daß wir Jahrhunderte und Jahrtausende lang kein gesundes, gebundenes, vom Rhythmus der Natur bestimmtes Leben kannten.

Und was frommt es uns, all dies zu wissen? In jenen stillsten Stunden, in denen wir uns auf Unaussprechliches besinnen, fühlen wir eine tiefe Zwiespältigkeit unserer Existenz; eine Zwiespältigkeit, die uns so lange unüberwindlich scheint, als wir die Erkenntnis, daß unser Blut das Gestaltende in unserem Leben ist, noch nicht zu unserem lebendigen Eigentum gemacht haben. Um aus der Zwiespältigkeit zur Einheit zu kommen, dazu bedarf es der Besinnung auf das, was unser Blut in uns bedeutet, denn in dem Getriebe der Tage werden wir uns immer nur der Umwelt und der Wirkung der Umwelt bewußt. Vertiefen wir den Blick der stillsten Stunden: schauen wir, erfassen wir uns selber. Erfassen wir uns: ziehen wir unser Leben in unsre Hand, wie man einen Eimer aus dem Brunnen zieht, sammeln wir es in unsere Hand, wie man zerstreute Körner zusammenrafft. Wir sollen uns entscheiden; wir sollen in uns eine Ausgleichung setzen zwischen den Mächten.

Wo die natürliche objektive Situation des Einzelnen in seinem Verhältnis zum Volke

gegeben ist, verläuft sein Leben in Harmonie und gesichertem Wachstum; wo sie nicht gegeben ist, gerät der Einzelne, je bewußter er ist, je ehrlicher er ist, je mehr Entschiedenheit und Deutlichkeit er von sich fordert, desto tiefer in einen Konflikt, er wird desto unausweichlicher vor eine Wahl gestellt zwischen Umwelt und Innenwelt, zwischen der Welt der Eindrücke und der der Substanz, zwischen Atmosphäre und Blut, zwischen dem Gedächtnis seiner Lebensspanne und dem Gedächtnis von Jahrtausenden, zwischen den Zwecken, die ihm die Gesellschaft darbietet, und der Aufgabe, seine Eigenkraft zu erlösen. Eine Wahl: das kann nicht so gemeint sein, als ob es darauf ankäme, das eine oder das andere auszuschalten, aufzugeben, zu überwinden; es wäre sinnlos, sich etwa von der umgebenden Kultur freimachen zu wollen, die ja von unseres Blutes innersten Kräften verarbeitet und uns eingeeignet worden ist. Wir wollen und dürfen uns bewußt sein, daß wir in einem prägnanteren Sinne als irgendein anderes Volk der Kultur eine

Mischung sind. Aber wir wollen nicht die Sklaven, sondern die Herren dieser Mischung sein. Die Wahl meint eine Entscheidung über die Suprematie, über das, was das Herrschende und was das Beherrschte in uns sein soll.

Dies ist es, was ich die persönliche Judenfrage nennen möchte, die Wurzel aller Judenfragen, die Frage, die wir in uns selbst finden, in uns selbst klären und in uns selbst entscheiden müssen.

Es ist einmal — von Moritz Heimann — gesagt worden: „Was ein auf die einsamste, unzugänglichste Insel verschlagener Jude noch als ‚Judenfrage‘ anerkennt, das einzig ist sie“. Ja, das einzig ist sie.

Für den aber, der sich in der Wahl zwischen Umwelt und Substanz für diese entschieden hat, gilt es, nunmehr wahrhaft von innen heraus Jude zu sein und aus seinem Blute, mit dem ganzen Widerspruch, mit der ganzen Tragik und mit der ganzen Zukunftsfülle dieses Blutes als Jude zu leben.

Wenn wir uns so aus tiefster Selbsterkenntnis heraus bejaht haben, wenn wir

zu uns selbst, zu unserer ganzen jüdischen Existenz Ja gesagt haben, dann fühlen wir nicht mehr als Einzelne, dann fühlt jeder Einzelne von uns als Volk, denn er fühlt das Volk in sich. Und so werden wir uns zur Vergangenheit des Judentums nicht stellen als zu der Vergangenheit einer Gemeinschaft, der wir angehören, sondern wir werden darin die Vorgeschichte unseres Lebens sehen, jeder von uns die Vorgeschichte seines eigenen Lebens, und wir werden anders, als wir es sonst vermochten, Werden und Bestimmung erkennen. Und ebenso werden wir der Gegenwart inne werden. Diese Menschen da draußen, diese elenden, gebückten, schleichenden Menschen, die von Dorf zu Dorf herumhausieren und nicht wissen, woher und wozu sie morgen leben werden, und diese schwerfälligen, fast betäubten Massen, die auf Schiffe verfrachtet werden und nicht wissen, wohin und wozu, sie alle werden wir nicht etwa bloß als unsere Brüder und Schwestern empfinden, sondern jeder von uns, der sich so in sich selber gesichert

hat, wird fühlen: Diese Menschen sind Stücke von mir. Ich leide nicht mit ihnen, sondern ich leide das. Meine Seele ist nicht bei meinem Volke, sondern mein Volk ist meine Seele. Und in diesem gleichen Sinne wird dann jeder von uns die Zukunft des Judentums fühlen, er wird fühlen: Ich will weiterleben, ich will meine Zukunft, will ein neues, ganzes Leben, ein Leben für mich, für das Volk in mir, für mich im Volke. Denn das Judentum hat nicht bloß eine Vergangenheit, ja trotz allem, was es geschaffen hat, meine ich: das Judentum hat vor allem nicht eine Vergangenheit, sondern eine Zukunft. Ich glaube: das Judentum ist in Wahrheit noch nicht zu seinem Werke gekommen, und die großen Kräfte, die in diesem tragischsten und unbegreiflichsten aller Völker leben, haben noch nicht ihr eigenstes Wort in die Geschichte der Welt gesprochen.

Die Selbstbejahung des Juden hat ihre Tragik und ihre Größe. Denn wenn wir uns bejahen, dann fühlen wir, wie ich schon sagte, die ganze Entartung mit, aus

der wir unsere kommenden Geschlechter befreien müssen. Aber wir fühlen auch, daß noch Dinge in uns sind, die nicht hinausgestellt worden sind, daß noch Gewalten in uns sind, die auf ihren Tag warten. Und diese Tragik und diese Größe des sich bejahenden Juden, diese nun ganz in sein Leben aufnehmen, das heißt als Jude leben. Nicht auf ein Bekenntnis kommt es an, nicht auf die Erklärung der Zugehörigkeit zu einer Idee oder einer Bewegung, sondern darauf, daß der, der seine Wahrheit in sich aufgenommen hat, sie lebe, daß er sich von den Schlacken der Fremdherrschaft reinige, sich aus der Zwiespältigkeit finde zur Einheit: daß er sich erlöse.

Denn wie die Juden der Urväterzeit, um sich aus der Entzweiung ihrer Seele, aus der „Sünde" zu befreien, sich ganz an den nichtentzweiten, den einen einheitlichen Gott hingaben, so sollen wir, die wir in einer andern, besonderen Zweiheit stehen, uns daraus befreien, nicht durch Hingabe an einen Gott, den wir nicht mehr

wirklich zu machen vermögen, sondern durch Hingabe an den Grund unseres Wesens; an die Einheit der Substanz in uns, die so einig und einzig ist, wie der einige und einzige Gott, den die Juden damals aus ihrer Sehnsucht nach Einheit hinaufgehoben haben an den Himmel ihres Daseins und ihrer Zukunft.

Als ich ein Kind war, las ich eine alte jüdische Sage, die ich nicht verstehen konnte. Sie erzählte nichts weiter als dies: „Vor den Toren Roms sitzt ein aussätziger Bettler und wartet. Es ist der Messias.“ Damals kam ich zu einem alten Manne und fragte ihn: „Worauf wartet er?“ Und der alte Mann antwortete mir etwas, was ich damals nicht verstand und erst viel später verstehen gelernt habe; er sagte: „Auf dich.“

2. Das Judentum und die Menschheit

Bei einem Volke, das auf eigener Scholle ein sicheres, freies, vollständiges Leben führt, tut es gar nicht not, daß der Einzelne sich auf seine Zugehörigkeit zum Volke besinne; denn ob er sich dessen bewußt wird oder nicht, er gehört seinem Volke von vornherein unverbrüchlich zu durch seine natürliche Teilnahme an dessen Tun und Denken, an dessen Sprache und Sitte. Anders bei einem Volke, das des freien und vollständigen Lebens entbehrt: da steht der Einzelne nicht von vornherein in der Gemeinschaft, sondern er muß sich erst in sie einstellen; sein Zugehörigkeitsbewußtsein erzieht ihn erst zur wahren Zugehörigkeit, zum Mitleben und zur Mitarbeit, und zwar um so stärker, je tiefer er zugleich in seine persönliche Besonderheit, in das Geheimnis seiner Einzigkeit eindringt und je wahrhafter er entdeckt, was er und kein anderer diesem Volke zu geben berufen ist. Ein Ähnliches ist von dem Verhältnis eines Volkes zur Menschheit zu sagen. Ein Volk, das im Bau der Menschheit seinen bestimmten, festen,

sicheren Ort hat, das nach Land, Sprache und Lebensformen klar und deutlich bestimmt ist, braucht sich gar nicht auf seine Bedeutung für die Menschheit zu besinnen. Indem es seine eigenen Geschäfte besorgt, dient es der Menschheit auf seine Art, und es bedarf keines weiteren Nachweises seiner Daseinsberechtigung. Nicht so ein Volk wie das jüdische, das seinen natürlichen Ort seit Jahrtausenden verloren hat, keine einheitliche Sprach- und Lebensgemeinschaft mehr besitzt und dem immer wieder die Frage nach der Berechtigung seines Daseins und nach der Notwendigkeit seiner Erhaltung entgegengehalten wird, — entgegengehalten wird auch aus seiner eigenen Mitte. Hier tut es not, sich auf das zu besinnen, was an diesem Volk einzig und ewig ist. Es tut not, sich darauf zu besinnen, welches Urelement der Menschenseele, welche Grundform des Menschenlebens sich im Judentum reiner und stärker und wirksamer realisiert hat als in irgend einem anderen Volke und was dieses Urelement, diese

Grundform der Menschheit bedeutet hat und bedeutet: wozu die Menschheit des Judentums bedurft hat, seiner bedarf und in aller Zukunft seiner bedürfen wird als der deutlichsten Verkörperung, als der vorbildlichen Darstellung eines der höchsten Elementartriebe des Geistes. Es geht hier um Größeres als das Schicksal eines Volkes und den Wert eines Volkstums; es geht um urmenschliche und allmenschliche Dinge.

Um uns darauf zu besinnen, müssen wir das Problem des Judentums in seiner Tiefe erfassen, müssen auf seinen Grund tauchen, dahin, wo sich aus dem Widerspruch das Ewige gebiert. Denn das ist die Natur und das Los des Judentums, daß sein Höchstes an sein Niederstes gebunden ist und sein Erlauchtes an sein Schändliches. Das Judentum ist nicht einfach und eindeutig, sondern vom Gegensatz erfüllt. Es ist ein polares Phänomen.

„Dies ist sicher: ein Schauspieler oder ein wahrer Mensch; der Schönheit fähig und doch häßlich; lüstern und asketisch,

ein Scharlatan oder ein Würfelspieler, ein Fanatiker oder ein feiger Sklave, alles das ist der Jude.“ In diese Worte hat Jakob Wassermann einst das gefaßt, was ich als das Grundproblem des Judentums, als den rätselhaften, furchtbaren und schöpferischen Widerspruch seines Daseins empfinde: seine Dualität. Man mag dieses Volk selbst betrachten, insonderheit da, wo es in geschlossener Gemeinschaft lebt; man mag sich sein Erleben wiederaufbauen, wie es sich in seiner Geschichte ausgesprochen hat; man mag sein Schrifttum durchforschen, in dem sein Wesen zum Werke wurde: immer wieder werden die Gegensätze starr und unvermittelt vor einen treten, Gegensätze, wie sie in keinem anderen Sozialgebilde je so ins Äußerste getrieben nebeneinander standen: die mutigste Wahrhaftigkeit neben der Verlogenheit des innersten Lebensgrundes; der letzte Opferwille neben der gierigsten Selbstsucht. Kein anderes Volk hat so niederträchtige Spieler und Verräter, kein anderes Volk so erhabene Propheten und Erlöser

hervorgebracht. Und nicht etwa in verschiedenen Epochen, nicht etwa, daß das Hohe das Urjudentum und das Niedrige die Entartung wäre (wiewohl man das geschichtliche Element nicht verkennen darf); sondern in jeder Zeit stehen sie beieinander, ja es sind oft dieselben Menschen, in denen und um die das Ja mit dem Nein ringt und die durch seltsame Erschütterungen, Krisen, Entscheidungen den einen oder den anderen Pol erreichen. Ich sagte: Es sind *oft* dieselben Menschen. Ich hätte sagen sollen: In *allen* Juden lebt beides irgendwie. Keiner kann wie der Jude verstehen, was es heißt, durch sich selbst versucht zu werden; keiner hat solche Fülle der Anlage und solche Fülle der Hemmung wie der Jude. Die Lebensgeschichte eines Volkes ist ja im Grunde nichts anderes als die ins Große projizierte Lebensgeschichte eines Volksmitgliedes, und was uns die Historie des Judentums lehrt, das kann von jedem einzelnen Juden durch Selbstbetrachtung ergänzt und bestätigt werden, wenn er nur unerschrocken und

klarsichtig und ehrlich genug ist. Und das gilt es zu sein: unerschrocken und klarsichtig und ehrlich; denn es geziemt uns nicht, der tiefen Wirklichkeit unseres Daseins auszuweichen, und es wird uns kein Heil werden, ehe wir ihr gegenübergetreten sind und ihr standgehalten haben.

Damit aber, daß die Frage, ohne die Sphäre des Volkslebens zu verlassen, in die Sphäre des Lebens des Einzelnen eintritt, wird es auch offenbar, daß sie im Grunde etwas Größeres als eine ethnische, daß sie eine menschheitliche Frage ist.

Es ist eine Grundtatsache der psychischen Dynamik, daß die Vielfältigkeit seiner Seele dem Menschen immer wieder als Zweiheit erscheint, ja man kann, da in der Welt des Bewußtseins Erscheinen und Sein dasselbe bedeuten, sagen, daß sie immer wieder die Form der Zweiheit annimmt. Der Mensch erlebt die Fülle seiner inneren Wirklichkeit und Möglichkeit als eine lebendige Substanz, die nach zwei Polen hinstrebt; er erlebt seinen inneren Weg als eine Wanderschaft von

Kreuzweg zu Kreuzweg. Die beiden Gegensätze, zu denen es im Menschen hinstrebt, mögen noch so wechselnde Inhalte und Namen haben; die Wahl am Kreuzweg mag als persönliche Entscheidung oder als äußere Notwendigkeit oder gar als Zufall empfunden werden; die Grundform selbst bleibt unverändert, eines der wesentlichen, bestimmenden Urdinge des Menschenlebens, ja vielleicht das wesentliche unter allen, da sich darin das Mysterium der Urzweiheit und damit die Wurzel und der Sinn alles Geistes ausspricht. In keinem Menschen aber war und ist diese Grundform so stark, so beherrschend, so zentral, wie sie im Juden war und ist. Nirgends hat sie sich so rein und restlos verwirklicht, nirgends hat sie so bestimmend auf Art und Schicksal gewirkt. Nirgends hat sie etwas so Ungeheures, so Paradoxes, so Heroisches, so Wunderbares geschaffen wie dieses Wunderbare: das Streben des Juden nach Einheit. Das Streben des Juden nach Einheit ist es, was das Judentum zu einem Phänomen

der Menschheit, die Judenfrage zu einer menschheitlichen Frage macht.

Es ist hier nicht der Ort und der Augenblick, die Ursachen und die Entwicklung des extremen Dualitätsbewußtseins im Judentum darzulegen, aber wer in der Geschichte zu lesen versteht, wird ihr von der Zeit der ersten Urkunden bis auf die Gegenwart wieder und wieder begegnen. Ihr stärkster Ausdruck in der Urzeit ist der in das Buch Genesis aufgenommene Mythos vom Sündenfall. Dieser Mythos, dessen Ursprünglichkeit auch die Babylonisten nicht in Frage gestellt haben, setzt die Elemente Gut und Böse, die deutlichsten und wirksamsten aller Inhalte der inneren Dualität, und er tut es mit einer unvergleichlichen Macht und Klarheit. Er stellt das, was dem Menschen aufgegeben ist, als eine Wahl, als eine Entscheidung dar, und er macht alle Zukunft von dieser Entscheidung abhängig. Er spricht die Erkenntnis des Menschen aus, der in der Zweiheit steht. Man vermeine nicht etwa, dies sei a u c h im altpersischen Dualis-

mus geschehen. Der persische Dualismus bezieht sich nur auf das objektive Sein, nicht auf das subjektive. Es ist eine Weltdeutung, keine Selbstentdeckung. Die Zweiheit des Persers ist ein Stück der Wirklichkeit, keine Schuld. Der Mensch ist in seiner Auffassung aufgeteilt wie die Welt. Für den antiken Juden ist die Welt nicht aufgeteilt; auch der Mensch ist für ihn nicht aufgeteilt, sondern er ist geschieden, gefallen, unzulänglich geworden, gottungleich geworden. Das objektive Dasein ist für ihn einheitlich, Satan ein Diener Gottes. Gespalten ist das subjektive, die äußere Welt aber nur als dessen Symbol. — Man könnte auch versuchen, das Sündenbewußtsein der babylonischen Bußpsalmen als eine Erkenntnis der inneren Dualität darzustellen; aber hier handelt es sich nur um unerfüllte Riten und um sonstige äußere Unbotmäßigkeit; ein Wissen um Gut und Böse ist nirgends auch nur geahnt.

Ich habe das klassische Beispiel des Sündenmythos herausgegriffen und kann hier nicht weitere geben. Aber man

öffne die große Urkunde der jüdischen Antike, an welcher Stelle man will; man lese in den Geschichtsbüchern die Erzählungen vom Abfall von Jahwe, in den Büchern der Propheten die Anrufe zur Überwindung der Ungerechtigkeit, in den Psalmen den immer wiederkehrenden Aufschrei nach Reinigung durch Gott, im Buche Hiob die Worte der Einsicht in die Notwendigkeit der inneren Dualität, die der reine Wille nicht überwinden, der der um sich Kämpfende nicht entrinnen kann, aus der nur die Erlösung hinausführt: und man wird überall das Gefühl und die Erfahrung der Entzweiung finden, — und überall das S t r e b e n n a c h E i n h e i t.

Das Streben nach Einheit. Nach Einheit im einzelnen Menschen. Nach Einheit zwischen den Teilen des Volkes, zwischen den Völkern, zwischen der Menschheit und allem Lebendigen. Nach Einheit zwischen Gott und der Welt.

Und dieser Gott selbst war aus dem Streben nach Einheit hervorgegangen, aus einem dunklen, leidenschaftlichen Streben

nach Einheit. Er war nicht aus der Natur, sondern aus dem Subjekt erschlossen. Der gläubige Jude „fragte nicht nach Himmel und Erde, wenn er Ihn nur hatte“ (so übersetzte Luther die Psalmworte frei und herrlich getreu zugleich): weil er ihn nicht aus der Wirklichkeit, sondern aus der Sehnsucht geschöpft hatte, weil er ihn nicht im Himmel und Erde *erschaut*, sondern ihn sich als die Einheit über der eigenen Zweiheit, als das Heil über dem eigenen Leid *erbaut* hatte. Der gläubige Jude (und der gläubige Jude war der *vollständige* Jude) fand in seinem Gott seine Einheit; er rettete sich in ihm zu jener mythischen Zeit, zu jener kindheitlichen Zeit ursprünglichen, noch unzertrennten Daseins zurück, da, wie Hiob sagt, „Gottes Geheimnis über meiner Hütte war“; er rettete sich in ihm in jene künftige, messianische Zeit der Wiedervereinigung hinüber; er *erlöste* sich in ihm von aller Dualität.

Denn wie die Idee der inneren Zweiheit, so ist auch die Idee der Erlösung von ihr

eine jüdische. Wohl steht ihr die indische Erlösungsidee als die reinere und unbedingtere gegenüber; aber sie bedeutet das Freiwerden nicht von der Dualität der Seele, sondern von ihrer Verstrickung in die Welt. Die indische Erlösung meint ein Erwachen, die jüdische eine Umwandlung; die indische ein Abstreifen des Scheines, die jüdische ein Ergreifen der Wahrheit; die indische ein Verneinen, die jüdische ein Bejahen; die indische begibt sich im Zeitlosen, die jüdische meint den Weg der Menschheit. Sie ist wie alle historische Anschauung die unwesenhaftere, aber die bewegtere. Sie allein kann wie Hiob sprechen: „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt" und wie der Psalmist „Erneue den Geist in mir". In ihr wurzelt die Erlösungsidee des Juden Jesus. Aus ihr nahm das messianische Ideal des Judentums seine Menschlichkeit. Und als sich in der jüdischen Mystik der ursprüngliche Charakter der Gottesidee wandelte, als die Zweiheitsanschauung in die Vorstellung von Gott selbst hineingetragen wurde, da wuchs die jüdische Erlösungsidee zur Höhe

der indischen empor: sie wurde zur Idee der Erlösung Gottes; zur Idee der Wiedervereinigung des Gotteswesens, das den Dingen entrückt ist, mit der Gottesglorie, die wandernd, irrend, verstreut bei den Dingen wohnt; zur Idee der Erlösung Gottes durch die Kreatur: dadurch, daß jede Seele aus ihrer Zweiheit zur Einheit kommt, daß jede Seele eins wird in sich, wird Gott eins in sich.

Das Streben nach Einheit ist es, was den Juden schöpferisch gemacht hat. Aus der Entzweiung des Ich nach Einheit strebend, schuf er die Idee des Einheitsgottes. Aus der Entzweiung der Menschengemeinschaft nach Einheit strebend, schuf er die Idee der All-Gerechtigkeit. Aus der Entzweiung alles Lebendigen nach Einheit strebend, schuf er die Idee der All-Liebe. Aus der Entzweiung der Welt nach Einheit strebend, schuf er das messianische Ideal, das eine spätere Zeit, auch wieder unter führender Mitwirkung des Juden, verkleinert, verendlicht und Sozialismus genannt hat.

Unmittelbare Einheit, unmittelbares naives ursprüngliches Erleben der Einheit im Ich und in der Natur war dem Juden versagt. Er ging nicht von der Einheit aus, er kam zu ihr. Als Spinoza den einheitlichsten Weltaufbau des Menschengedankens schuf, hatte auch er die Einheit nicht in der Natur, sondern in der Forderung erlebt, im schöpferischen Willen, im einsgewordenen Ich. Sein Ich war Einheit geworden: so konnte er Einheit in die Welt setzen.

Denn das ist der Urprozeß des Juden, der Urprozeß, den die großen Juden, in denen das tiefste Judentum lebendig wurde, an ihrem persönlichen Leben mit der ganzen Gewalt asiatischer Genialität zur Erscheinung gebracht haben: das Einswerden der Seele. Das große Asien lebte sich in ihnen dem Okzident vor, das Asien der Schrankenlosigkeit und der heiligen Einheit, das Asien Laotses und Buddhas, welches das Asien des Moses und der Jesaiasse, des Johannes, des Jesus und des Paulus ist.

Am Streben nach Einheit entzünden sich im Juden die schöpferischen Kräfte; im

Einswerden der Seele wurzelt seine schöpferische Tat. „Nur wenn du ungeteilt bist, hast du Teil an Jahwe deinem Gott“ heißt es im Midrasch. Die schöpferischen Juden sind die Siege über die Dualität, ihre positiven Überwindungen, das Ja über dem Nein, das Schaffen über der Verzweiflung, der Triumph der Sehnsucht. Sie sind das „Es werde Licht“ des Judentums. In ihrem Leben, in ihrem Werk erlöste sich das Volk.

Wir können, wenn wir dies ganz erfaßt haben, von hier aus in den innersten Sinn dessen blicken, was wir „Galuth“, d. i. Exil nennen. Auf die große schöpferische Epoche folgte das lange Zeitalter, das man in Wahrheit das Zeitalter des Exils nennen kann, denn es hat uns aus unserem Urwesen verbannt: die Epoche der unproduktiven Geistigkeit, jener Geistigkeit, die fernab vom Leben und vom lebendigen Streben nach Einheit sich von Bücherworten, von Deutungen der Deutungen nährte und in der Luft der ideenlosen Abstraktion ein armseliges, verzerrtes, krankes Dasein fristete. Die natürliche Einheit

des Landes und der bodenständigen Gemeinschaft, die nährende Einheit der Erde hatte einst gehindert, daß die innere Entzweiung in Zerrissenheit und Haltlosigkeit ausarte, und sie hatte immer wieder die Kräfte gezeugt, die nach Einheit strebten und Einheit schufen. Nun war sie verloren. Der fruchtbare Kampf innerhalb der Gemeinschaft, der weckende aufrufende Kampf derer, die die Einheit gefunden hatten, gegen die, die sich von ihren auseinanderstrebenden Trieben tragen ließen, der schöpferische Kampf der Propheten und Erlöser gegen die Gottlosen und Selbstzufriedenen war erloschen. Es begann der in seinem Wesen notwendige, aber in seiner Wirklichkeit unfruchtbare Kampf gegen den Einfluß der Welt, der Kampf um die Wahrung der Art. Er war unschöpferisch, ja er richtete sich mehr und mehr gegen das Schöpferische selbst, gegen alles Freie, Neue und Bewegende; denn alles Freie, Neue und Bewegende schien den letzten Bestand des entwurzelten Judentums erschüttern zu wollen. Dieser Kampf

entstammte einem Grundtrieb gesunder Selbstbehauptung; aber er artete in blinde Selbstzerstörung aus. In diesem grausamen, verketzernden, einsichtslosen, besinnungslosen Kampf des offiziellen gegen das unterirdische Judentum verflachten die großen Einheitsideen zu einer immer geistesleerer werdenden Tradition; und wo das Streben nach Einheit zu neuen Ideen, zu neuen Formen rang, wurde es gewaltsam niedergedrückt. Dazu kam die namenlose Pein des äußeren Lebens, das längste und das schmerzensreichste Martyrium, das je ein Volk auf Erden erlitten hat. In dieser ewigen Qual, in diesem Widerstreit von innen und von außen erlahmte das Streben nach Einheit. Das Volk blieb unerlöst. Die großen Stunden der Stille und der Kraft, in denen einst jüdische Menschen den ewigen Zwiespalt erlebt und sich ihm entschwungen hatten, wurden immer seltener. Außer der Ideenwelt eines großen Denkers lebten sie nur fort in der glühenden Innerlichkeit der jüdischen Ketzer und Mystiker. Da schufen sie ein Werk er-

habenen Geheimnisses, da wirkten sie an einer unterirdischen Kontinuität, sie gaben die Fackel von Hand zu Hand weiter und hielten die Seele des Judentums bereit für den Augenblick der Befreiung.

Ist dieser Augenblick gekommen? Gibt es einen solchen Augenblick?

Das Judentum ist nicht bloß in seiner Geschichte, nicht bloß im gegenwärtigen Leben des Volkes, es ist auch, es ist vor allem in uns selbst. Solange wir in uns das alte Judentum fühlen, solange wir in uns die Urzweiheit finden und das Streben nach Einheit, können wir nicht glauben, der Urprozeß sei beendet und das Judentum habe seinen Sinn erfüllt. Solange die Elemente gegeben sind, ist die unendliche Aufgabe gegeben. Und sie wird in jedem von uns zur persönlichen Aufgabe, zum Ethos des Einzelnen, das sich in Stille und Reinheit vollziehen soll. An dem großen Prozeß des Judentums wirkt jeder mit, der die Einheit seiner Seele gewinnt, der sich in sich für das Reine und gegen das Unreine, für das Freie und gegen

das Unfreie, für das Fruchtbare und gegen das Unfruchtbare entscheidet, jeder, der die Schacherer aus seinem Tempel jagt. Und wie in uns selbst, so müssen wir im Volke entscheiden und den Negativen, den Schauspielern, den Lüsternen, den Würfelspielern, den feigen Sklaven die Gemeinschaft absagen. Denn die Ausstoßung des Negativen ist wie im Einzelnen so auch im Volke der Weg zum Einswerden. Es gilt hier nicht die Sache zwischen Nationalisten und Nichtnationalisten oder dergleichen; das ist alles Oberfläche und unwesentlich; es gilt hier die Sache zwischen Wählenden und Geschehenlassenden, zwischen Zielmenschen und Zweckmenschen, zwischen Schaffenden und Zersetzenden, zwischen Urjuden und Galuthjuden. Urjude aber nenne ich den, der in sich der großen Kräfte des Urjudentums bewußt wird und sich für sie, für ihre Aktivierung, für ihr Werkwerden entscheidet.

Knüpfen wir also an das innerste Leben des Urjudentums an, streben wir zur Einheit in unserer Seele, reinigen wir das Volk,

und wir haben an seiner Befreiung mitgewirkt. Daran, das Judentum wieder frei zu machen für seine Tat in der Menschheit.

Dieses ist, wie wir gesehen haben, immer die Bedeutung des Judentums für die Menschheit gewesen und wird es bleiben: daß es an sie immer wieder die Forderung der Einheit heranbringt; die Forderung, die aus der eigenen Entzweiung und der Erlösung von ihr geboren wird. Das Judentum kann nicht, wie andere Völker, der Menschheit neue Gegenstände, neue Inhalte geben, dazu ist das Verhältnis des Juden zum gegenständlichen Dasein, zu den Dingen nicht stark genug; es kann ihr vielmehr nur immer neue Einheit für ihre Inhalte geben, immer neue Möglichkeiten der Synthese. Es war religiöse Synthese in den Zeiten der Propheten und des Urchristentums, es war gedankliche Synthese in der Zeit Spinozas, es war gesellschaftliche Synthese in der Zeit des Sozialismus. Zu welcher Synthese bereitet sich heute der Geist des Judentums? Vielleicht zu einer, die eine Synthese all jener Synthesen sein wird.

Aber welches Angesicht immer sie haben wird, eines wissen wir von ihr: daß sie wieder dem tausendfältigen, zerklüfteten, widerstreitenden Getriebe der Menschheit gegenüber die Forderung der Einheit erheben wird, daß sie wieder zur Menschheit sagen wird: „All das, was ihr sucht und übt, wonach ihr strebt und hastet, all eure Taten und all eure Werke, all eure Opfer und all eure Genüsse, all das ist sinnlos, wesenlos ohne die Einheit.“ Ein Jude hat einst das Wort gesprochen: Eins tut not. Damit sprach er die innerste Seele des Judentums aus, die weiß, daß alle Inhalte nichtig sind, wenn sie nicht zur Einheit zusammenwachsen, und daß es in allem Leben auf eins ankommt: die Einheit zu besitzen. Nicht immer stand die Seele des Judentums auf der Höhe dieser Anschauung; aber die Zeiten, in denen sie sich rein und stark zu ihr bekannte, waren die großen, die ewigen Momente der jüdischen Geschichte. In diesen Momenten was das Judentum der Apostel des Orients vor der Menschheit; es war der Apostel des Orients, weil es aus seiner

Erfahrung der inneren Entzweiung und der Erlösung von ihr die Macht und die Leidenschaft schöpfte, die Menschenwelt das eine zu lehren, das not tut. Das Judentum hat einst das große Sinnbild der inneren Entzweiung aufgestellt, die Scheidung von Gut und Böse, die Sünde; aber es hat auch immer wieder die Überwindung dieser Scheidung gelehrt: in Gott, bei dem, wie es im Psalm heißt, die Gnade und die Erlösung ist; im Leben des heiligen Menschen, der die Sünde, die Scheidung von Gut und Böse, nicht mehr kennt, der „rein von Sünde" ist; und in der messianischen Welt, in der, wie es im Buche Henoch heißt, die Sünde für ewig vernichtet wird. So ist und bleibt dies die Grundbedeutung des Judentums für die Menschheit, daß es, der Urzweiheit im innersten Wesen wie kein andres bewußt, wie kein andres sie kennend und sie darstellend, eine Welt verkündet, in der sie aufgehoben ist: eine Gotteswelt, die im Leben des Einzelnen und im Leben der Gesamtheit verwirklicht werden will: die Welt der Einheit.

3. Die Erneuerung des Judentums

Wenn ich von Erneuerung spreche, bin ich mir bewußt, daß dies ein kühnes, ja schier verwegenes Wort ist, das der unserer Zeit geläufigen Welt- und Lebensanschauung widerspricht und von ihr nicht anerkannt werden kann. Die typischen Menschen dieser Zeit werden in ihrem Tun von dem Begriff der Evolution beherrscht, das ist von dem Begriff der allmählichen, aus dem Zusammenwirken vieler kleiner Ursachen hervorgehenden Veränderung — oder, wie man wohl auch zu sagen pflegt, Verbesserung. Dieser Begriff, der — man beginnt es zu erkennen — auch auf dem Gebiete des Naturgeschehens nur eine relative Geltung beanspruchen kann, der allerdings die Naturwissenschaften in reichem Maße angeregt und gefördert hat, hat in dem Bereiche des Geistes und des Willens höchst verderblich gewirkt. Mit nicht geringerer Wucht als einst durch den Calvinismus das Gefühl der unentrinnbaren Prädestination wurde nun das Gefühl der unentrinnbaren Evolution auf die Seelen der

Menschen gelegt. Es ist zu einem nicht geringen Teil diesem Gefühl zuzuschreiben, wenn das heroische Leben, das unbedingte Leben in unserer Zeit abgestorben ist. Einst war der große Täter gewärtig, mit seiner Tat das Angesicht der Erde zu ändern und seinen Sinn dem Werden aufzuprägen; er fühlte sich den Bedingungen der Welt nicht unterworfen, weil er in der Unbedingtheit des Gottes stand, dessen Wort er in seinen Entschlüssen spürte wie das Blut in seinen Adern. Diese übermenschliche Zuversicht ist zersetzt worden; das Bewußtsein Gottes und der Tat wurde einem schon in der Wiege abgeschnürt; man durfte nur noch hoffen, der Exponent eines kleinen „Fortschritts" zu werden; und wer das Unmögliche nicht mehr zu begehren vermag, kann nur noch das Allzumögliche vollbringen. So trat an die Stelle der Seelengewalt die Betriebsamkeit und an die Stelle der Opfermacht die Vertragskunst. Und sogar die Sehnsucht nach einem neuen heroischen Leben wurde von dieser Tendenz der Zeit

verdorben; das tragischste Beispiel ist wohl das des Menschen, in dem diese Sehnsucht stark war wie in keinem und der dennoch sich dem Evolutionsdogma nicht zu entziehen vermochte: Friedrich Nietzsches.

Ich bin mir also bewußt, daß ich, wenn ich von Erneuerung spreche, den Boden dieser Zeit verlasse und den einer neuen, kommenden Zeit betrete. Denn ich meine mit Erneuerung durchaus nichts Allmähliches und aus kleinen Veränderungen Summiertes, sondern etwas Plötzliches und Ungeheures, durchaus nicht Fortsetzung und Verbesserung, sondern Umkehr und Umwandlung. Ja, gerade so, wie ich für das Leben des einzelnen Menschen daran glaube, daß es darin einen Moment des elementaren Umschwungs geben kann, eine Krisis und Erschütterung und ein Neuwerden von der Wurzel bis in alle Verzweigungen des Daseins, gerade so glaube ich für das Leben des Judentums daran.

Der letzte Jesaias läßt den Herrn sprechen: „Ich will einen neuen Himmel und

eine neue Erde schaffen", und der Autor der Apokalypse bekennt: „Ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde". Das ist keine Metapher, sondern unmittelbares Erlebnis. Es ist das Erlebnis des Menschen, dem sein Wesen und damit das Wesen der Welt neu geworden ist. Er ist derselbe geistbegabte Körper, der er war, und keine Kraft ist in ihn getreten, die nicht schon in ihm gewesen ist; aber seine Kräfte sind in der großen Erschütterung zur Einheit zusammengeschossen, und es gibt keine Gewalt, die der Urgewalt der Einheit gliche. Dieses eben ist es, woran ich für das Judentum glaube: nicht lediglich eine Verjüngung oder Neubelebung, sondern eine wahrhafte und vollkommene Erneuerung.

Wenn auch die Idee der Erneuerung in diesem absoluten Sinn den um den Fortbestand des Judentums besorgten Geistern in unserer Zeit zumeist fremd geblieben ist, so haben sie doch erkannt, daß wir in einem Augenblick der höchsten Spannung und der endgültigen Entscheidung

stehen, in einem Augenblick mit doppeltem Antlitz, das eine nach dem Tode, das andere nach dem Leben blickend, und daß das Judentum nicht mehr durch bloße Fortsetzung erhalten werden kann, sondern daß es einzugreifen und umzubilden, zu heilen und zu lösen gilt. Sie halten aber, dem Geist der Zeit getreu, eine relative, das heißt allmähliche und teilweise Erneuerung für das Notwendige und für das Mögliche. Ich kann den Sinn, den das Wort Erneuerung für mich hat, nicht besser darlegen, als wenn ich erörtere, was von diesen Männern und von den durch sie repräsentierten geistigen Strömungen darunter verstanden wird.

Es sind dies im wesentlichen zwei Grundauffassungen; und sie sehen das Wesen der Erneuerung in verschiedener Weise an, weil sie das Wesen des Judentums in verschiedener Weise ansehen: die erste betrachtet das Judentum als eine konfessionelle, die andere als eine nationale Gemeinschaft. Ich will beide nicht nach den Anschauungen ihrer durchschnittlichen, sondern

nach denen ihrer höchsten und führenden Vertreter erörtern. Für die erste ist dies nichts Leichtes, da ich unter ihren Bekennern keinen eigentlich selbständigen und überragenden Geist gefunden habe; ich will einen der besten, Moritz Lazarus, wählen. Hingegen bietet sich für die zweite die repräsentative Persönlichkeit dar; es ist die des neuhebräischen Denkers Achad Haam.

Lazarus, ein kluger und liebenswürdiger Popularphilosoph, kommt für uns hier schon deshalb besonders in Betracht, weil kürzlich aus seinem Nachlaß eine kleine Schrift herausgegeben worden ist, welche „Die Erneuerung des Judentums" betitelt ist. Mit einem seltsamen Gefühl der Erwartung habe ich auf dem Titelblatt diese Worte gelesen, die seit manchem Jahr als ein dunkles und noch unerschlossenes Heiligtum in meinen Gedanken ruhten. Und meine Erwartung schien zunächst nicht enttäuscht werden zu sollen. Auf einer der ersten Seiten stand ein Wort, das mich ins Herz traf. Da hieß es, das

Ziel sei „die Wiederbelebung, die wirkliche Einführung des prophetischen Judentums“. Ich erschauerte vor der Größe dieses Ziels. „Die wirkliche Einführung des prophetischen Judentums!“ Was war denn das prophetische Judentum anderes als die Forderung, in *unbedingter* Weise zu leben? Nicht im Bekenntnis Gott und im Tun den Nutzzwecken des kleinen Lebens dienstbar sein, nicht im Denken zu Ende gehen und im Handeln auf halbem Wege stehen bleiben, sondern ganz sein zu allen Stunden und in allen Dingen, und sein Gottgefühl allezeit *verwirklichen*, auf daß, wie Amos spricht, die Gerechtigkeit sich offenbare wie ein starker Strom! Niemals in der Geschichte der Menschheit ist die Losung „Alles oder Nichts“ mit so gewaltiger Stimme ausgegeben worden. Und das sollte nun erfüllt werden! Wir sollten endlich Juden sein, wie die Propheten sie forderten, das heißt: *unbedingte* Menschen! Wir sollten uns frei machen von dem Zweckgetriebe der modernen Gesellschaft und anheben, eine Wahrheit aus

unserem Leben zu machen! Mochten die Halben, die Trägen, die Gierigen sich immerhin weiter Juden nennen, die allein würden es sein, die mit der Einführung des prophetischen Judentums Ernst machen! Ja, das mußte zur Erneuerung des Judentums führen — und zur Erneuerung des Menschentums! — Aber ich las weiter, und mein Traum zerrann. Ach, das was hier des weitern gepredigt wurde, war etwas ganz, ganz anderes. Diese „Wiederbelebung des prophetischen Judentums“ war im Grunde nur eine jüdische Variante dessen, was Luther mit der Wiederbelebung des evangelischen Christentums meinte. Rationalisierung des Glaubens, Vereinfachung des Dogmas, Milderung des Zeremonialgesetzes — das war alles. Negation, nichts als Negation! Nein, es war unrecht, Luthers Namen zum Vergleich heranzuziehen. — Luthers Konzeption eines evangelischen Lebens war unendlich schöpferischer gewesen. Dies hier war nicht Reformation, es war nur Reform — nicht Umbildung, nur Erleichterung — nicht Er-

neuerung des Judentums, sondern dessen Fortsetzung in einer leichteren, eleganteren, europäischeren, salonfähigeren Form. Wahrlich, tausendfach lieber sind mir die Dumpfen und Schwerfälligen, die in der Einfalt ihres Herzens Tag für Tag all das unverkürzt vollziehen, was sie als das Gebot ihres Gottes, des Gottes ihrer Väter empfinden! Wie durfte dieses schwächliche Programm eine Wiederbelebung des prophetischen Judentums genannt werden? Gewiß, die Propheten sprachen von der Nichtigkeit aller Zeremonien, aber nicht um das religiöse Leben zu erleichtern, sondern um es zu erschweren, um es wahrhaft und ganz zu machen, um die Heiligkeit der Tat zu proklamieren. Fordern wir etwas anderes als diese sogenannte „geläuterte Religion", fordern wir die Tat in ihrer reinen Unbedingtheit, dann nur dürfen wir uns auf die Propheten Israels berufen!

Eine ganz andere, unvergleichlich tiefere und echtere Welt eröffnen uns die Gedanken Achad Haams. Hier ist wirklich et-

was von dem Geiste des prophetischen Judentums, freilich nicht in seiner ursprünglichen Glut und ekstatischen Gewalt, sondern in talmudische Problematik und maimonideische Abstraktheit getaucht, aber in der Wahrhaftigkeit des inneren Blickes und der Rücksichtslosigkeit der Forderung an das Erbe des Prophetentums gemahnend. Dennoch ist auch hier die Idee einer absoluten Erneuerung des Judentums nicht zu finden. Achad Haam erhofft die Erneuerung von der Bildung eines geistigen Zentrums des Judentums in Palästina. Es ist viel darüber gesprochen worden, daß ein solches Zentrum nicht ohne die Grundlage einer wirtschaftlichen Siedlung ins Leben treten könnte, und in der Tat, man kann eine Kolonie irgend einer Art nur auf die natürlichen Daseinsbedingungen aufbauen, sonst bleibt sie ein künstliches Gebilde, das auf die Dauer dem ununterbrochenen Ansturm der zweckbestimmten Umwelt keinen Widerstand zu leisten vermöchte. Aber nicht dies ist hier das Wesentliche. Wie immer sie sich

auch gestalten mag, zweifellos würde eine zentrale jüdische Siedlung in Palästina etwas Großes, etwas in der Geschichte fast Beispielloses bedeuten: die Möglichkeit, daß sich ein gesundes jüdisches Kernvolk bilde, das sicherlich im Laufe der Generationen auch kulturelle Werte erzeugen würde. Wahrscheinlich würde sie auch auf die jüdische Diaspora einen stärkenden und zusammenhaltenden Einfluß ausüben. Aber eine Erneuerung des Judentums im absoluten Sinne könnte sie nicht verbürgen; und das Zentrum des jüdischen Volkes wird nur dann auch das Zentrum des Judentums werden, wenn es nicht um der Erneuerung willen, sondern aus der Erneuerung und durch sie geschaffen wird. Ein geistiges Zentrum kann wissenschaftliche Arbeit fördern, es kann sogar Ideen — wenn auch nicht schaffen, so doch verbreiten und propagieren, ja es könnte vielleicht auch ein soziales Vorbild werden; aber das, wovon ich einzig das Absolute erwarte, die Umkehr und Umwandlung, den Umschwung aller Elemente,

wird es nicht bewirken können. Ja, es will mir scheinen, daß für die Erschütterung von Grund aus, die ihm vorangehen muß, die ungeheure Zerrissenheit, die schrankenlose Verzweiflung, die unendliche Sehnsucht, das pathetische Chaos vieler heutigen Juden ein günstigerer Boden sind als das normale und zuversichtliche Dasein des Siedlers im eigenen Lande.

Um aber zu begreifen, was den Umschwung, von dem ich spreche, allein bewirken könnte, tut es not, sich darauf zu besinnen, was das Judentum ist, nach dessen Erneuerung wir Verlangen tragen. Man berührt nur die gröbste Tatsächlichkeit der Organisationsform, wenn man es als Konfession betrachtet; man hat eine tiefere Wirklichkeit erreicht, wenn man es als Volkstum anspricht; aber man muß noch tiefer schauen, um sein innerstes Wesen zu erfahren. Das Judentum ist ein geistiger Prozeß, der sich in der inneren Geschichte des Judenvolkes und in den Werken der großen Juden dokumentiert hat. Man hat einen zu kleinen Begriff

von ihm, wenn man es, wie es, jeder in seiner Sprache, sowohl Lazarus als auch Achad Haam tun, mit der jüdischen Einheitslehre und mit dem Prophetismus identifiziert. Die jüdische Einheitslehre ist nur ein Element und der Prophetismus nur ein Stadium des großen geistigen Prozesses, der Judentum heißt. Nur wer diesen in seiner ganzen Größe faßt, in der Fülle seiner Elemente und in den vielfältigen Wandlungen seiner geschichtlichen Offenbarung, kann die Bedeutung dessen verstehen, was hier von mir Erneuerung genannt wird.

Der geistige Prozeß des Judentums vollzieht sich in der Geschichte als das Streben nach einer immer vollkommeneren Verwirklichung dreier untereinander zusammenhängender Ideen: der Idee der Einheit, der Idee der Tat und der Idee der Zukunft. Wenn ich von Ideen spreche, meine ich selbstverständlich nicht abstrakte Begriffe, sondern natürliche Tendenzen des Volkscharakters, die sich mit so großer Kraft und mit so großer Dauer

äußern, daß sie einen Komplex von stigen Werken und Werten erzeugen, welcher als das absolute Leben des Volkes angesprochen werden darf. Jedes Volk von starken spezifischen Gaben hat solche ihm eigentümliche Tendenzen und eine solche, von diesen geschaffene Welt ihm eigentümlicher Werke und Werte, so daß es gleichsam zweimal lebt, das eine Mal flüchtig und relativ in der Folge der Erdentage, der kommenden und schwindenden Geschlechter, das zweite Mal — gleichzeitig — bleibend und absolut in der Welt des wandernden und suchenden Menschengeistes. Wenn in dem einen, dem relativen Leben, alles zufällig und oft beängstigend sinnlos scheint, zeigen sich in dem andern, dem absoluten, Schritt für Schritt die großen, leuchtenden Linien des Sinnes und der Notwendigkeit. Das relative Leben bleibt der Besitz des Volksbewußtseins, das absolute geht unmittelbar oder mittelbar in das Bewußtsein der Menschheit ein. Unter den Völkern gibt es aber keines, bei dem diese konstante Erzeugung

eines absoluten Lebens, dieser geistige Prozeß des Volkstums, so sichtbar und deutlich wäre wie bei dem jüdischen. In dem relativen Leben des jüdischen Volkes, sowohl in dem, was man gewöhnlich seine Geschichte nennt, als in dem Alltag seiner Gegenwart, wimmelt es von Zwecken, von Hast, von Sucht, von Pein; aber aus alle dem lösen sich strahlend und riesengroß die Ziele und schreiben ihre unzerstörbaren Zeichen an den Himmel der Ewigkeit. Und dem Blick, der das relative Leben durchdringt und in das absolute schaut, offenbart es sich, daß all das Gewimmel in jenem nur dazu da war, daß dieses daraus erstehe, und daß im Grunde dieses die Wirklichkeit ist und jenes nur der bunte, vielfältige, vorüberhuschende Schein. Das zeigt sich am Judentum so klar und eindeutig wie nirgendwo anders, und deshalb durfte ich gerade das Judentum einen geistigen Prozeß nennen.

Dieser Prozeß vollzieht sich, wie ich schon sagte, als das Streben nach der Verwirklichung dreier Ideen oder Tendenzen,

die untereinander zusammenhängen, ja die im Volkscharakter ein Einheitliches sind und nur der Darstellung wegen voneinander gesondert werden müssen, weil in der Geschichte einmal die eine, ein andermal eine andere vorherrscht. Das Streben nach ihrer Verwirklichung ist keineswegs ein steter und gleichmäßiger Strom, sondern immer wieder durch Abläufe geschwächt, von Dürre heimgesucht, bald in der breiten hindernislosen Ebene verflachend, bald in der Enge der Felsenwildnis sich windend und an tausend Hemmungen zersprühend. Der geistige Prozeß des Judentums vollzieht sich in der Form eines Geisteskampfes, eines ewig erneuten inneren Kampfes um die reine Erfüllung der Volkstendenzen. Dieser Kampf erklärt sich daraus, daß, wie im Leben des einzelnen Menschen die entscheidenden Tugenden nichts anderes sind als die geformten, umgelenkten, zur Idealität erhobenen Leidenschaften, gerade so im Leben des Volkes die entscheidenden Ideen nichts anderes sind als die ins Geistige und Schöpferische

gehobenen Volkstriebe. Und wie im Leben des einzelnen Menschen die Leidenschaften der Formung und Umlenkung widerstreben, in den Bezirk der Tugend einbrechen und ihre reine Erfüllung stören, so widerstreben die Volkstriebe der Vergeistigung und trüben die Reinheit ihrer Erfüllung, das ist ihre Erhebung in das absolute Leben des Volkes. So kämpfen die Ideen recht eigentlich um sich selber, um ihre Befreiung aus der Enge der Volkstriebe, um ihre Verselbständigung und Erfüllung. Ich will dies an den drei Ideen des Judentums — Einheit, Tat, Zukunft — andeutungsweise darzulegen versuchen, wobei ich aber von den Stadien des Geisteskampfes nur einzelne besonders denkwürdige herausgreifen kann.

Die Idee und Tendenz der Einheit ist im Volkscharakter darin begründet, daß der Jude von je mehr den Zusammenhang der Erscheinungen als die einzelnen Erscheinungen selbst wahrnimmt. Er sieht den Wald wahrhafter als die Bäume, das Meer wahrhafter als die Welle, die Ge-

meinde wahrhafter als den Menschen. Darum hat er mehr Stimmungen als Bilder, und darum auch treibt es ihn, die Fülle der Dinge, ehe sie noch ganz durchlebt wurde, im Begriff zu binden. Aber er bleibt nicht beim Begriff stehen; es verlangt ihn, zu höheren Einheiten fortzuschreiten, zu einer höchsten, die alle Begriffe trägt und krönt, gründet und überwölbt, als der Begriff der Begriffe, sie in eins bindend, wie in ihnen die Erscheinungen in eins gebunden wurden. Aber es gibt eine zweite, tiefere Quelle der Einheitstendenz im Juden: es ist die, von der ich schon einmal gesprochen habe: seine Sehnsucht, sich aus seiner inneren Entzweiung in eine absolute Einheit zu retten und zu erheben. Beide Quellen strömen in der Gottesidee der Propheten zusammen. Es entsteht die Idee der transzendenten Einheit: des weltschaffenden, weltbeherrschenden, weltliebenden Gottes. Das ganze Pathos der Propheten, das gewaltigste Pathos der Menschheitsgeschichte, dient dieser Idee.

Aber dies ist ein Gipfel des geistigen Prozesses. Die äußere Quelle wird stärker als die innere, die Begriffsbindung stärker als die Sehnsuchtsbindung. Die Idee verdünnt, entfärbt sich, bis aus dem lebendigen Gott ein unlebendiges Schema geworden ist, welches die Herrschaft des späten Priestertums und die des beginnenden Rabbinismus charakterisiert. Aber die Einheitstendenz läßt sich nicht niederziehen. Der Kampf zwischen dem Schema und der Sehnsucht wogt unaufhörlich; er findet eine vorübergehende Ausgleichung in der Anschauung Philos, entzündet sich von neuem zwischen den Meistern des Talmuds, durchzieht die Bewegung des Urchristentums, füllt die Exkurse der Midraschim, ist die Seele der Kabbala. Aber im Kampfe wandelt sich das Wesen der Einheitsidee selber. Der Gott neigt sich zur Welt herab; die Scharen seiner Emanationen, der Sephirot, kommen, ihn mit ihr zu verbinden; seine Glorie, die Schechina, steigt zur Welt nieder, um bei ihr zu wohnen; in die Seele des Menschen

fallen Funken des Göttlichen. Aus der transzendenten Einheit wird eine immanente: die des weltdurchdringenden, weltbelebenden, weltseienden Gottes: deus sive natura. Es ist der Gott Baruch Spinozas. Wieder ist ein Gipfel des geistigen Prozesses erreicht, eine Synthese der Begriffsbindung und der Sehnsuchtsbindung gefunden. Aber wieder beginnt ein Niedergang, wieder wogt der Kampf. Für einen Augenblick erhebt sich die lebendige Einheitstendenz noch einmal im Chassidismus, dann erlahmt die Bewegung, erlahmt der Kampf; die unfruchtbare Zeit hebt an, unsere Zeit hebt an. Wo sind die Kräfte geblieben, die den Kampf getragen haben? Wo ist die ringende Idee geblieben? Wüstensand ist um unsere Füße; wie das Geschlecht der Wüste wandern wir und wissen nicht wohin. Aber unsere Sehnsucht ist nicht tot. Sie hebt das Haupt und ruft in die Wüste hinaus, wonach sie begehrt, ruft wie einst der Jude Jochanan in einer Zeit wie die unsere in der Wüste rief: nach der Erneuerung.

Die zweite Idee des Judentums ist die der Tat. Sie ist im Volkscharakter darin begründet, daß der Jude mehr motorisch als sensorisch veranlagt ist: sein Bewegungssystem arbeitet intensiver als sein Sinnensystem, er hat im Handeln mehr Substanz und mehr Persönlichkeit als im Wahrnehmen, und seinem Leben ist wichtiger, was er zustande bringt, als was ihm widerfährt. Darum hat z. B. alle Kunst des Juden so viel Gebärde, darum ist sie im Ausdruck selbständiger als im Sinn. Und darum auch ist ihm am Menschen die Tat wesentlicher als das Erlebnis. So stand schon in uralter Zeit im Mittelpunkt der jüdischen Religiosität nicht der Glaube, sondern die Tat. Dies darf ja wohl überhaupt als ein fundamentaler Unterschied zwischen Orient und Okzident angesehen werden: für den Orientalen ist die Tat, für den Okzidentalen der Glaube die entscheidende Verbindung zwischen Mensch und Gott. Dieser Unterschied hat sich beim Juden besonders nachdrücklich ausgeprägt. In allen Büchern der Bibel ist

vom Glauben recht wenig, vom Handeln um so mehr die Rede. Man denke aber nicht, daß damit seelenlose Werkheiligkeit oder sinnfremde Zeremonien gemeint seien; vielmehr war jede Tat, auch die geringste und scheinbar gleichgültigste, irgendwie auf das Göttliche bezogen, und das spätere Wort „All dein Tun sei um Gottes willen" gilt schon hier in einem besonders prägnanten Sinne. In der Zeit des naivsten Verhältnisses zu Gott meinten die anbefohlenen Handlungen eine geheimnisvolle, magische Verbindung mit ihm; so war das Tieropfer ein symbolischer Ersatz der Hinopferung des eigenen Lebens, die Flamme des Altars wurde als ein Bote der Seele zum Himmel empfunden. Aber die Handlungen verlieren ihren Sinn, und doch heischt das Gebot die sinnlos gewordenen weiter, weil, wie Jochanan ben Sakkai erklärt, Gott eine Satzung eingesetzt, eine Entscheidung getroffen hat. So entsteht aus der Religiosität der Tat das Zeremonialgesetz. Gegen diese Erstarrung empört sich die Tattendenz, sie

sondert sich ab und schafft jene Lebensgemeinschaften, die an Stelle des leergewordenen Gesetzes wieder die lebendige, mit Gott verbindende Tat zu üben begehrten. Die erste uns bekannte waren wohl jene im Buch Jeremias erwähnten Rechabiten, deren Ideen und Organisation die gesetzestreuen Redaktoren des Kanons, wohl nicht ohne Absicht, mißdeutet zu haben scheinen. Von ihnen führte wahrscheinlich eine ununterbrochene Tradition bis zu den Essäern, deren uralte Überlieferungen die Historiker bezeugen. Auf diesem Wege ist die Tattendenz gewachsen, die Idee der Tat ist immer reiner, die Anschauung einer Verbindung mit Gott immer größer und heiliger geworden. Aber zur gleichen Zeit wurde das Zeremonialgesetz immer starrer und lebensfremder. Da geschah es, daß die Bewegung aus den sich absondernden Lebensgemeinschaften mitten ins Volk überschlug und hier jene Geistesrevolution entflammte, die heute, irriger und irreführender Weise, Urchristentum genannt wird; sie könnte viel eher, frei-

lich in einem andern Sinne als dem historischen, Ur-Judentum heißen, denn sie hat mit dem Judentum weit mehr als mit dem zu schaffen, was man heute als Christentum bezeichnet. Es ist eine eigentümliche Erscheinung der Galuthpsychologie, daß wir, bloß deshalb, weil sich an diese Bewegung rein äußerlich, ohne ihr Wesen mit zu übernehmen, vielmehr sie mit fremden Elementen so durchsetzend, daß von ihr selbst nicht viel mehr übrig blieb, der christliche Synkretismus anschloß, daß wir, sage ich, bloß deshalb geduldet, ja selber aufs heftigste dazu beigetragen haben, daß dieser bedeutende Abschnitt unserer Geistesgeschichte aus ihr herausgerissen wurde. Was an den Anfängen des Christentums nicht eklektisch, was daran schöpferisch war, das war ganz und gar nichts anderes als Judentum. Es war jüdisches Land, in dem diese Geistesrevolution entbrannte; es waren uralte jüdische Lebensgemeinschaften, aus deren Schoße sie erwacht war; es waren jüdische Männer, die sie ins Land trugen;

die, zu denen sie sprachen, waren — wie immer wieder verkündet wird — das jüdische Volk und kein anderes; und was sie verkündeten, war nichts anderes als die Erneuerung der Religiosität der Tat im Judentum. Erst im synkretistischen Christentum des Abendlandes ist der dem Okzidentalen vertraute Glaube zur Hauptsache geworden; im Mittelpunkt des Urchristentums steht die Tat. Was aber der Inhalt des Tatstrebens war, das ist in dem sicherlich ursprünglichsten Stücke der Evangelien, das am zweifellosesten auf eine schöpferische Personalität hinweist, in Matth. 5, dem ersten Kapitel der Bergpredigt, aufs deutlichste bezeugt. „Ihr sollt nicht wähnen daß ich kommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; ich bin nicht kommen aufzulösen, sondern zu erfüllen"; und was damit gemeint ist, geht aus den darauffolgenden Vergleichen der alten und der neuen Lehre hervor: daß die neue gar nicht neu, sondern die alte, im absoluten Sinn gefaßt, sein will; daß sie der Tat die ihr ursprünglich zugedachte Freiheit

und Weihe, die durch die karge Herrschaft des Zeremonialgsesetzes geschmälert und verdunkelt worden ist, wiedergeben, die Tat aus der Enge der sinnlos gewordenen Bestimmungen zur Heiligkeit der tätigen Gottverbindung, zur Religiosität der Tat befreien und erheben will. Damit aber alles Mißverstehen zunichte gemacht werde, heißt es in Matth. 5 weiter: „Denn ich sage euch wahrlich: bis daß Himmel und Erde zergehe, wird nicht zergehen der kleinste Buchstabe, noch eine Tüttel vom Gesetze, bis daß es alles geschehe"; das heißt: bis die Lehre der Unbedingtheit in aller Reinheit, mit aller Seelenmacht erfüllt wird, bis die Welt durch die absolute Tat geheiligt, vergöttlicht ist. Das Urchristentum lehrt, was die Propheten lehrten: die Unbedingtheit der Tat. Denn es war niemals einer großen Religiosität daran gelegen, was getan wird, sondern einzig daran, ob es in menschlicher Bedingtheit oder in göttlicher Unbedingtheit getan wird. Und dieses Kapitel, die Ur-Bergpredigt, schließt mit den Worten, die in bedeut-

samer Weise an ein Wort des III. Buches Mosis variieren: „Darum sollt ihr vollkommen sein, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist.“ Sind alle diese Worte, ist vor allen dieses Wort Gleichwie nicht ein jüdisches Bekenntnis im allerinnersten Sinne? Und können wir nicht denen, die uns neuerdings eine „Fühlungnahme“ mit dem Christentum anempfehlen, antworten: Was am Christentum schöpferisch ist, ist nicht Christentum, sondern Judentum, und damit brauchen wir nicht Fühlung zu nehmen, brauchen es nur in uns zu erkennen und in Besitz zu nehmen, denn wir tragen es unverlierbar in uns; was aber am Christentum nicht Judentum ist, das ist unschöpferisch, aus tausend Riten und Dogmen gemischt, — und damit — das sagen wir als Juden und als Menschen — wollen wir nicht Fühlung nehmen. Freilich dürfen wir dies nur antworten, wenn wir den abergläubischen Schrecken, den wir vor der nazarenischen Bewegung hegen, überwinden und sie dahin einstellen, wohin sie gehört: in die Geistesgeschichte des Judentums.

Allerdings ist diese Bewegung, die im absoluten Leben des jüdischen Volkes so Großes bedeutet, in dessen relativem Leben eine Episode geblieben, die die fortschreitende Erstarrung des Gesetzes nicht aufzuhalten vermochte. Aber der Kampf um die Tatidee ließ nicht nach; in ewig neuen Formen füllte er die Jahrtausende; er war dialektisch und innig, öffentlich und verborgen; er redete in den Lehrhäusern die Sprache des Pilpuls und in den Wohnungen die Sprache der Frauen; er war groß in den verstoßenen Ketzern, klein in den kleinen Kühnheiten des Ghettos; und so spielte und brannte er um den gekrönten Leichnam des Gesetzes herum, bis wieder eine große Bewegung kam, die ins Innerste der Wahrheit griff und des Volkes Innerstes bewegte: der Chassidismus. Man kann den ursprünglichen Chassidismus — der mit dem heutigen fast so wenig gemein hat wie das Urchristentum mit der Kirche — nur dann verstehen, wenn man dessen inne wird, daß er eine Erneuerung der Tatidee ist. In der Tat offenbart sich ihm

der wahre Sinn des Lebens. Es kommt hier in noch deutlicherer und tieferer Weise als im Urchristentum nicht darauf an, was getan wird, sondern jede Handlung, die in Weihe, das heißt: in der Intention auf das Göttliche geschieht, ist der Weg zum Herzen der Welt. Es gibt nichts an sich Böses; jede Leidenschaft kann zur Tugend, jeder Trieb „ein Wagen für Gott" werden. Nicht die Materie der Handlung, nur ihre Weihung entscheidet. Jede Handlung ist heilig, wenn sie auf das Heil gerichtet ist. Die Seele des Täters allein bestimmt das Wesen seiner Tat. Damit erst ist die Tat in Wahrheit zum Lebenszentrum der Religiosität geworden. Und zugleich wird das Schicksal der Welt in die Hand des Täters gelegt. Durch die in ihrer Intention geheiligte Handlung werden die gefallenen göttlichen Funken, die in den Dingen und Wesen verstreuten, irrenden Seelen befreit, und indem er dies tut, wirkt der Handelnde an der Erlösung der Welt. Ja, er wirkt an der Erlösung Gottes selber, da er durch die höchste Sammlung und Spannung der

Tat die verbannte Gottesherrlichkeit für die Gnadenzeit eines unmeßbaren Augenblicks ihrem Quell nähern, in ihn eintreten lassen kann. So ist der Tat hier eine Machtfülle und Erhabenheit gegeben, derengleichen, freilich in ganz anderer Art, sie nur noch in der altindischen Religiosität besitzt, wo der in der Intention Gesammelte die Götterwelt, die Brahmawelt, erzittern macht. Nun kann die freie Tat dem Gesetz gegenübertreten als das, um ein Wort des „Urchristentums" zu gebrauchen, vollkommene Gesetz der Freiheit. Darum ist für den Chassidismus der letzte Zweck des Menschen dieser: selbst ein Gesetz, eine Thora zu werden. So wollte, wie das Urchristentum, auch der Chassidismus das Gesetz nicht aufheben, sondern erfüllen, das heißt es zugleich aus dem Bedingten ins Unbedingte heben und aus der Starrheit der Formel ins flutend Unmittelbare wandeln. Er hat es nicht vermocht, da er aus Ursachen, die hier nicht zu erörtern sind, schon in seiner Frühzeit zersetzt wurde und der Entartung verfiel.

In dem absoluten Leben des jüdischen Volkes bedeutet er den bisher höchsten Triumph der Tatidee; in dessen relativem Leben ist auch er eine Episode geblieben. Auf ihn folgte ein Niedergang, in dem der Kampf zwischen Gesetz und Tat seinen tiefsten Stand erreichte; ich meine das ideen- und geistlose Geplänkel zwischen Orthodoxen und Reformern. Es ist wohl die bitterste Ironie unseres Schicksals, daß die Reformer in diesem Zeitalter als die Vorkämpfer der Tatidee und des prophetischen Judentums auftreten dürfen. Wir müssen, wenn wir wieder ein großes Judentum haben wollen, dem Kampf um die Tatidee seine Größe wiedergeben. Wenn es heute wieder Menschen gibt, die den ganzen Stolz und die ganze Herrlichkeit des Judentums in ihrer Seele erleben, müssen sie danach Verlangen tragen, daß das Streben des Volksgeistes nach der Tat sich erneuere und daß ihm eine neue Gestalt nach unserem eigenen neuen Weltgefühl gegeben werde.

Die dritte Tendenz des Judentums ist die Idee der Zukunft. Sie ist im Volks-

charakter darin begründet, daß der Zeitsinn des Juden weit stärker entwickelt ist als sein Raumsinn: die malenden Epitheta der Bibel sprechen — im Gegensatz z. B. zu den homerischen — nicht von Form und Farbe, sondern von Schall und Bewegung, die adäquateste künstlerische Ausdrucksform der Juden ist die spezifische Zeitkunst, die Musik, und der Zsammenhang der Generationen ist ihm ein stärkeres Lebensprinzip als der Genuß der Gegenwart. Sein Volks- und sein Gottesbewußtsein ziehen ihre wesentliche Nahrung aus dem historischen Gedächtnis und der historischen Hoffnung, wobei die Hoffnung das eigentlich positive und aufbauende Element ist. Wie nun jede der drei Tendenzen ihre vulgäre und ihre erhabene Seite hat, wie die Einheitstendenz die kleinliche Begriffsspielerei des Rabbinismus und die große Gottessehnsucht der Propheten erzeugt hat, wie die Tattendenz zum seelenleeren Panritualismus und zum heiligen Unbedingtheitswillen geführt hat, so ist es auch mit der Zukunftstendenz: sie jagt den Juden einerseits in ein

Getriebe von Zwecken hinein und stachelt seinen Erwerbsdrang, der freilich nicht auf das eigene Behagen, sondern auf das Glück der kommenden Generation gerichtet ist, der kommenden Generation, der hinwieder, ehe sie noch zum Bewußtsein ihrer selbst gekommen ist, schon die Aufgabe gestellt wird, für eine weitere zu sorgen, so daß alle Realität des Daseins sich in der Zukunftsfürsorge auflöst; anderseits aber erweckt diese Tendenz im Juden den Messianismus, die Idee der absoluten Zukunft, die aller Realität der Vergangenheit und Gegenwart gegenübersteht als das wahre und vollkommene Leben. Der Messianismus ist die am tiefsten originale Idee des Judentums. Man bedenke: in der Zukunft, in der ewig urfernen, ewig urnahen Sphäre, fliehend und bleibend wie der Horizont, in dem Reich der Zukunft, in das sich sonst nur spielende, schwankende, bestandlose Träume wagen, hat der Jude sich ersonnen, ein Haus für die Menschheit zu bauen, das Haus des wahren Lebens. Was sonst alles in den Völkern an Sehnsucht,

an Hoffnung, an Wunsch sich um das Gefühl der Zukunft rankte, war alles relativ: es konnte so kommen, in naher Zeit, in ferner Zeit, es konnte auch anders kommen — man wünschte, man träumte sein Kommen, aber wer wußte es, ob es kommen würde, wer konnte wagen daran zu glauben, wenn der kalte, klare Tag zum Fenster hereinschien? Hier aber war es etwas von Grund aus anderes; hier konnte es nicht kommen, sondern es mußte kommen, denn jeder Augenblick verbürgte es und das Blut verbürgte es und Gottes Herz verbürgte es; und das Kommen war nicht in naher Zeit, nicht in ferner Zeit, es war in der endgültigen Zeit, in der Fülle der Zeit, am Ende der Tage: in der absoluten Zukunft. Und das, was kommen sollte, das war wohl oft etwas Relatives, die Befreiung eines gepeinigten Volkes und seine Sammlung um Gottes Heiligtum, aber auf den Gipfeln war es das Absolute, die Erlösung des Menschengeistes und das Heil der Welt, und da war jenes Relative als das Mittel zu diesem Absoluten gefühlt. Hier war

zum erstenmal in aller Macht das Absolute als das Ziel verkündet, als das in der Menschheit und durch sie zu verwirklichende Ziel. Und zugleich schuf der Messianismus für die beiden andern Tendenzen des Judentums, die Einheitsidee und die Tatidee, gleichsam den Boden ihrer endgültigen und vollkommenen Verwirklichung. Aber wie um jene, so ist auch um ihn ein unablässiger Kampf geführt worden; und wir finden oft in derselben Zeit die erhabenste Konzeption des messianischen Ideals neben den vulgärsten Vorstellungen des dereinstigen Wohlbehagens. So mischen sich in den messianischen Bewegungen das Heiligste und das Profanste, Zukunftswille und Zügellosigkeit, Gottesliebe und lüsterne Neugier. Auch hier widerstreben die Volkstriebe der Vergeistigung und trüben die Reinheit der Erfüllung. — Es darf nicht unerwähnt bleiben, daß auch das Urchristentum von dem Gedanken der absoluten Zukunft, des „Endes der Tage", der nicht geschehenen, sondern erst künftig geschehen sollenden Welterlösung bestimmt war; auch

hier entbrannte ein Kampf, der Kampf zwischen dem messianischen Ideal und der Übertragung messianischer Vorstellungen auf die Person des Führers und Meisters. — Und noch ein bedeutsames Phänomen gibt es, das — ebenso wie in dem Bezirk der Einheitsidee die Philosophie Spinozas — zwar dem absoluten Leben des Judentums angehört, aber über dessen relatives Leben hinausragt und daher nicht in das Volksbewußtsein eingegangen ist, und das einen verweilenden Blick fordert. Ich meine den Sozialismus. Der moderne Sozialismus hat zwei psychologische Quellen: die eine ist die kritische Einsicht in die Wesenheit des Zusammenlebens von Menschen, in die Wesenheit der Gemeinschaft und Gesellschaft, die andere das Verlangen nach einem reineren, schöneren, wahrhafteren, nach einem reinen, schönen, wahrhaften Zusammenleben, nach einer auf Liebe, auf gegenseitigem Verständnis und gegenseitiger Hilfe aufgebauten Menschengemeinschaft. Die erste dieser Quellen hat, wenn auch vielleicht nicht ihren Ursprung, so doch

ihre Stärke aus abendländischer Weisheit empfangen; Plato ist der Meister, dessen Bild über dem ersten Schwellen ihrer Wasser steht. Die zweite Quelle entspringt dem Judentum und hat vom Judentum immer neuen Zufluß erhalten. Die Propheten waren die ersten, die die Botschaft ausgerufen haben; die Essäer die erste Gemeinschaft, die sie in Unbedingtheit zu leben versuchte; zu einer Zeit offenbar, zu mancher andern verdunkelt, ist das Verlangen doch niemals erloschen. Und als die Juden aus dem Ghetto in das Leben der Völker eintraten, sammelten sich beide Quellen in ihnen zur Lehre und zum Apostolat des modernen Sozialismus. Dieser moderne Sozialismus ist eine Verkleinerung, Verengung, Verendlichung des messianischen Ideals, wenn auch von der gleichen Kraft, der Zukunftsidee, getragen und genährt. Die Zukunftsidee wird sich über ihn hinaus wieder in das Unendliche, in das Absolute heben. Wir können ihre künftige Gestalt nur ahnen, aber unsere Ahnung ist selber ein Zeichen, daß auch diese Idee

des Judentums fortlebt, ein stummes, unterirdisches Leben, und auf ihren Tag wartet, auf den Tag der Erneuerung.

Nun erst können wir überschauen, was die Erneuerung des Judentums bedeutet. Der große geistige Prozeß, dessen Grundlinien ich dargelegt habe, ist abgebrochen. Wenn das Judentum nicht weiter ein Scheinleben führen, wenn es zu einem wahren Leben auferstehen soll, muß sein Geist erneuert werden, muß sein Geistesprozeß von neuem anheben. Das wahre Leben des Judentums, wie jedes schaffenden Volkes wahres Leben, ist das, welches ich das absolute genannt habe; dieses einzig ist fähig, ein nicht lediglich aggressives oder defensives, sondern ein positives Volksbewußtsein, das Bewußtsein von der unsterblichen Substanz des Volkes zu schaffen. In der Gegenwart kennt das jüdische Volk nur das relative Leben; es muß das absolute Leben, es muß das lebendige Judentum wiedergewinnen.

In einer chassidischen Legende wird erzählt, wie ein abgeschiedener Geist in

der Ewigkeit von Tor zu Tor und von Heer zu Heer wandert. Plötzlich aber bleibt er stehen, er kann nicht weiter. Da sieht er einen alten Mann vor sich, der fragt ihn: „Warum stehst du hier?“ Er antwortet: „Ich kann nicht weiter.“ Darauf der Alte: „Nicht gut ist das Ding. Denn verweilst du dich hier und gehst nicht weiter und weiter, dann kannst du das Leben des Geistes verlieren und bleibst an diesem Ort wie ein stummer Stein.“ Dies ist die Gefahr, die dem jüdischen Volke droht: daß es das Leben des Geistes verliere. Man tröste sich nicht darüber hinweg mit einem Hinweis auf das Aufblühen eines neujüdischen Schrifttums und auf jene andern Werte, die wir, mit einem Worte der Hoffnung mehr denn der Erfahrung, als „jüdische Renaissance“ zu bezeichnen pflegen. Ich habe so oft auf diese Anfänge hingewiesen, daß ich nicht fürchte mißverstanden zu werden, wenn ich sage, daß all dies noch keineswegs eine Erneuerung des Judentums bedeutet. Die muß in tieferen Schichten anheben, auf

dem Grunde des Volksgeistes, da wo einst die großen Tendenzen des Judentums geboren wurden, wo rings um sie die Flammen des großen Geisteskampfes brannten, und wo aus der Glut die drei Gewaltigen, Jahwe, der Einheitsgott, Maschiach, der Träger der Zukunft, und Jisrael, der um seine Tat ringende Mensch, in reiner Kraft, weltumfangend hervortraten. Der Kampf um die Erfüllung muß von neuem beginnen.

Aber daran ist es nicht genug. Denn wir wissen nunmehr, was die innerste Krankheit, das abgründlichste Verhängnis des entwurzelten Judenvolkes ist: daß sein absolutes und sein relatives Leben auseinanderfallen, daß eben das, was für das absolute der Gipfel und das Ewige war, von dem relativen gar nicht oder fast gar nicht wahrgenommen wird oder ihm besten Falls eine bald vergessene Episode ist. Darum muß die Erneuerung auch dies bedeuten: daß der Kampf um die Erfüllung das ganze Volk erfasse, daß die Ideen die Wirklichkeit der Tage durchdringen, daß

der Geist ins Leben komme! Dann erst, wenn das Judentum sich wieder ausreckt wie eine Hand und jeden Juden bei den Haaren seines Hauptes faßt und ihn im Sturme zwischen Himmel und Erde gen Jerusalem trägt, wie einst die Hand des Herrn den Jecheskiel ben Busi, den Priester, im Lande der Chaldäer faßte und trug, dann erst wird das jüdische Volk reif sein, sich ein neues Schicksal zu erbauen, wo einst das alte zerbrach. Die Bausteine mögen, ja müssen schon jetzt zusammengetragen werden, aber das Haus wird erst dann errichtet werden können, wenn das Volk wieder zum Baumeister geworden ist.

Und auch daran ist es nicht genug, daß die einzelnen Ideen erneuert werden, die eine oder die andere, oder auch die eine neben der anderen. Denn kein Stückwerk kann das Judentum erneuern, sondern nur ein ganzes und geeintes Werk. Und da wir dieses wissen, die wir uns aufgemacht haben, den Sinn der Zeiten und den Sinn dieser Zeit zu erkennen, da wir dieses

wissen, dürfen wir es aussprechen, was wir als den Inhalt der Erneuerung des Judentums ahnen und fühlen: eine schöpferische Synthese der drei Ideen des Judentums nach dem Weltgefühl des kommenden Menschen.

Ich habe schon gesagt, daß diese Ideen nicht etwas Abstraktes, Starres und Fertiges sind, daß sie vielmehr natürliche Tendenzen des Volksgeistes sind, die nach immer reinerer Erscheinung, nach immer zulänglicherer Form, nach immer vollkommenerer Erfüllung streben. Sie können und sie müssen eine neue Erscheinung, eine neue Form, eine neue Erfüllung finden, verschmelzend in einem neuen Weltgefühl.

In einem neuen Weltgefühl. Ich meine das Weltgefühl, das in uns Heutigen, in uns Vorangehenden, Vorübergehenden zu keimen beginnt und das in den Menschen eines kommenden Geschlechtes aufblühen wird. Unser, heute noch unaussprechliches, menschliches Weltgefühl. Die Gestaltung dieses Weltgefühls und die Erneuerung des Judentums sind zwei Seiten eines

Vorgangs. „Denn das Heil kommt von den Juden“: die Grundtendenzen des Judentums sind die Elemente, aus denen immer wieder ein neues Weltenwort sich aufbaut. Und so meinen und wollen unserer Seele tiefstes Menschentum und unserer Seele tiefstes Judentum dasselbe.

Wie aber jene künftige Synthese beschaffen sein, wie sie geboren werden möchte, darüber kann kein Wort, kein Wort der Ahnung und kein Wort der Vermutung gewagt werden. Wir wissen, daß es kommen wird, wir wissen nicht, wie es kommen wird. Wir können nur bereit sein.

Aber bereit sein heißt nicht unbewegt warten. Bereit sein heißt sich und die andern zu dem großen Selbstbewußtsein des Judentums erziehen, zu dem Selbstbewußtsein, dem der Geistesprozeß des Judentums in seiner ganzen Größe, in der Fülle seiner Elemente, in den vielfältigen Wandlungen seiner geschichtlichen Offenbarung und in dem namenlosen Geheimnis seiner latenten Gewalten sich kundtut. Bereit sein heißt noch mehr: es heißt die

großen Tendenzen des Judentums in unserem persönlichen Leben verwirklichen: die Tendenz der Einheit, indem wir unsere Seele zu einer Einheit bilden, auf daß sie fähig werde, Einheit zu konzipieren; die Tendenz der Tat, indem wir unsere Seele mit Unbedingtheit erfüllen, auf daß sie fähig werde, die Tat zu bewähren; die Tendenz der Zukunft, indem wir unsere Seele aus dem Getriebe der Zwecke losbinden und sie hinwenden auf das Ziel, auf daß sie fähig werde, der Zukunft zu dienen.

Wir lesen in Jesaias: „Die Stimme eines Rufers in der Wüste: Bereitet Jahwe seine Bahn!“ Bereit sein heißt: bereiten.

Von MARTIN BUBER sind im gleichen Verlag erschienen:

DIE GESCHICHTEN DES RABBI NACHMAN

Achtes Tausend

Preis: geheftet M. 4.—, gebunden M. 6.—
Dazu 25 % Verlagszuschlag

Rabbi Nachman ist vor etwa hundert Jahren in einem kleinen polnischen Nest gestorben. Er war noch jung (achtunddreißig), als die Tuberkulose ihn wegraffte. Er hatte nur wenige Jünger, die bald genug zerstreut und zerstoben waren. Die letzten Spuren Nachmans wären jetzt wohl verweht, hätte sie Martin Buber nicht gesammelt und in dem vorliegenden Buche aufbewahrt für . . . die europäischen Juden, für die Gebildeten dieses Volkes, und für alle anderen, die an der eigentümlichen Geistigkeit des Judentums einigen Anteil nehmen. So lernen wir denn eine Ghettogestalt in dem Augenblicke kennen, in dem sie im galizischen Ghetto beinahe schon vergessen ist. Martin Buber nennt den Rabbi Nachman einen der letzten jüdischen Mystiker, schildert seinen Lebenslauf und

---

LITERARISCHE ANSTALT RÜTTEN & LOENING / FRANKFURT a. M.

seine Persönlichkeit. Beides wirkt ergreifend. Ein stiller, von einer geheimnisvollen geistigen Flamme durchleuchteter und verzehrter Mensch. Von jener absoluten Reinheit des Herzens, die nur weltabgewendeten Gottsuchern und Denkern beschieden ist. Von einer Sanftmut, die nur aus den tiefsten Erkenntnissen quillt. Sein todblasses Antlitz, seine dunklen Augen, die dem Sterben so ruhevoll entgegenschauen, meint man zu sehen, wenn man die Schilderung liest, die Martin Buber von ihm entwirft. Seine Geschichten liest man nicht mit der gleichen Ergriffenheit. Buber hat sie vom Großvater vernommen und hat sie nacherzählt; kunstvoll nacherzählt, wie man zugeben muß, aber in dieser Niederschrift merkt man das Handgelenk eines modernen und dichterischen Menschen, der ganz unbewußt interpoliert, der, ohne zu wollen, doch den alten Stoff mit seiner neuen Technik anlegt, so vieler Treue er sich auch befleißigt. Trotzdem spürt man hie und da noch die Glut, aus der diese Geschichten geboren wurden. Die schönste unter ihnen ist die vom Klugen und Einfältigen; die geheimnisvollste die von den sieben Bettlern, und dann, bei all ihrer Verworrenheit, die vom Königssohn und von dem Sohne der Magd. Sonderbar aber ist es, daß

ich bei fast allen, am meisten bei der Geschichte vom Rabbi und seinem Sohne, an Hebbel denken mußte, an Hebbelsche Balladen, vornehmlich an das Gedicht „Zwei Wanderer“, und an manche seiner Einfälle und Träume, die in den Tagebüchern stehen. Hebbel hätte in den Geschichten Nachmans vieles gefunden, was seine Art anzulocken vermochte. Ein Umstand, der in mehr als einem Bezug bemerkenswert erscheint. Von diesem ganzen Buche wird man aber doch nicht so sehr um der Geschichten des Rabbi Nachman willen sprechen, sondern wegen ihres Herausgebers. Martin Buber hat eine Vorrede geschrieben, und darin finden sich ein paar Seiten, die zu dem Besten gehören, was wir an moderner Prosa besitzen. Und es sind in eben diesen paar Seiten über das Judentum Dinge gesagt, die eine vollendete Gedankenschönheit haben, die meisterhaft sind und die man zu den besten Dingen rechnen darf, die bis heute über das Judentum gesagt wurden. Von jetzt ab bin ich auf jede Zeile gespannt, die Martin Buber künftig schreibt; werde ihn aber, auch wenn ihm keine einzige mehr gelingt, nach diesen paar Seiten immer für einen erstklassigen Schriftsteller halten.

DIE ZEIT, WIEN

LITERARISCHE ANSTALT RÜTTEN & LOENING / FRANKFURT a. M.

DIE LEGENDE DES BAALSCHEM

Siebentes Tausend

Preis: geheftet M. 6.—, gebunden M. 8.—
Dazu 25 % Verlagszuschlag

In die Tiefen der jüdischen Volksseele, auf das brandende Meer von Hoffen und Verlangen, von Dichten und Träumen des Ghetto vor 100 Jahren führt das Legendenbuch Martin Bubers. In schroffem und bewußtem Gegensatz zu den einseitigen Bestrebungen des rationalistisch gestalteten Judentums, dringt Buber mit seltenem Scharfblick in die Abgrundtiefen des Sehnens und Träumens der jüdischen Masse im Osten. Auf dem Boden der Armut und des Elends, in der Unwelt des Pogroms, unter hagern, schwächlichen Menschen mit eingefallenen Wangen und tiefliegenden, schwärmerischen Augen, entkeimt ihm die blaue Blume der mystischen Romantik. Die Legende des Baalschem ist eine psychologische Studie. Es ist die Geschichte einer Gottesberufung, der Werdegang eines religiösen Genies, der in diesen 21 Märchen erzählt wird. Der Mann, um den sich diese Legenden gruppieren und dessen Wesen sie schildern, gehört zu jenen seltenen

Erscheinungen der Geschichte, zu jenen Flügelmännern der Menschheit, die in sich den Typus ihrer Zeit und ihrer Rasse darstellen. Es werden die unbewußten Unterströmungen der Menschenseele in der Brust dieser Erwählten, dieser fein und zart Besaiteten ins Reich des Bewußtseins erhoben, so daß sich all das Seelenleid und Seelenhoffen eines Volkes in ihnen zu einem gewaltigen, alles bezwingenden Wollen wie in einem Brennpunkt vereinigt. Daher geht auch von dem Helden des Buches ein mitreißender Strom warmer Sympathien aus. Er fühlt den Herzschlag der Natur und ist eins mit ihr; ihm flüstern die Blätter und raunen die Blumen das Geheimnis des Werdens und Vergehens zu; vor seinem ungebrochenen Willen zerfließen die Grenzen von Raum und Zeit in nichts: mit dem Saum seines Gewandes berührt er die Erde, seine Hände reckt er in die Wolken. Die stille, nach innen gekehrte Geistesklarheit dieses Gottessuchers verbreitet Ruhe und Frieden um sich; die Räder des Weltgetriebes scheinen in ihrem ewigen Lauf einzuhalten, um seinen Worten zu lauschen, dieweil sein Inneres von der geheimnisvollen geistigen Flamme der Ekstase erleuchtet und — verzehrt wird. — Schon in den Geschichten des Rabbi Nachman hat Buber gezeigt, daß er diese Legendengestalten, die heute mit abergläubischem Geröll bis zur Unkenntlichkeit überschüttet sind, in ihrem

rein menschlichen Kern zu erfassen und dementsprechend umzudichten versteht. Dabei entwickelt das Buch eine metaphysische Philosophie, welche, wenn auch nicht im Schatten uralter Palmenhaine oder immergrüner Olivengehänge erwachsen, dennoch den Gedanken eines Buddha oder Franziskus von Assisi ebenbürtig an die Seite gestellt werden kann. Die Sprache des Buches ist von einer herben Melodik, dabei von großem, reinem Pathos beseelt, so daß sie sich an manchen Stellen zu biblischer Schönheit emporschwingt. Man denkt an die Glaubensmission des Nazareners, wenn dieser Messias des Ghetto, unter einer Hauspforte stehend, seine schlichten Reden hält. Dann zieht er in den Bannkreis seiner Worte die Mägde, die mit dem Wasserkrug auf der Schulter stehen bleiben, die Arbeiter mit Schere und Feile, mit Leisten und Spaten in der Hand. — Einen Faust der Tat, einen Brand im mystischen Gewande schildern die Legenden des Baalschem, des „Meisters des wahren, sonst unaussprechlichen Gottesnamens" (Baal = Herr, Schem = Name). In diesem schlichten Märchen entfaltet sich das große Menschheitsdrama: die Tragödie der ekstatischen Leidenschaft, die aus dem schmerzlich empfundenen Gegensatz eines klar vorgestellten Ideals zur wirklichen Welt entsteht, und die von ihr Erfaßten unter ihrer Wucht zuletzt begräbt.

KÖLNISCHE ZEITUNG

LITERARISCHE ANSTALT RÜTTEN & LOENING / FRANKFURT a. M.

